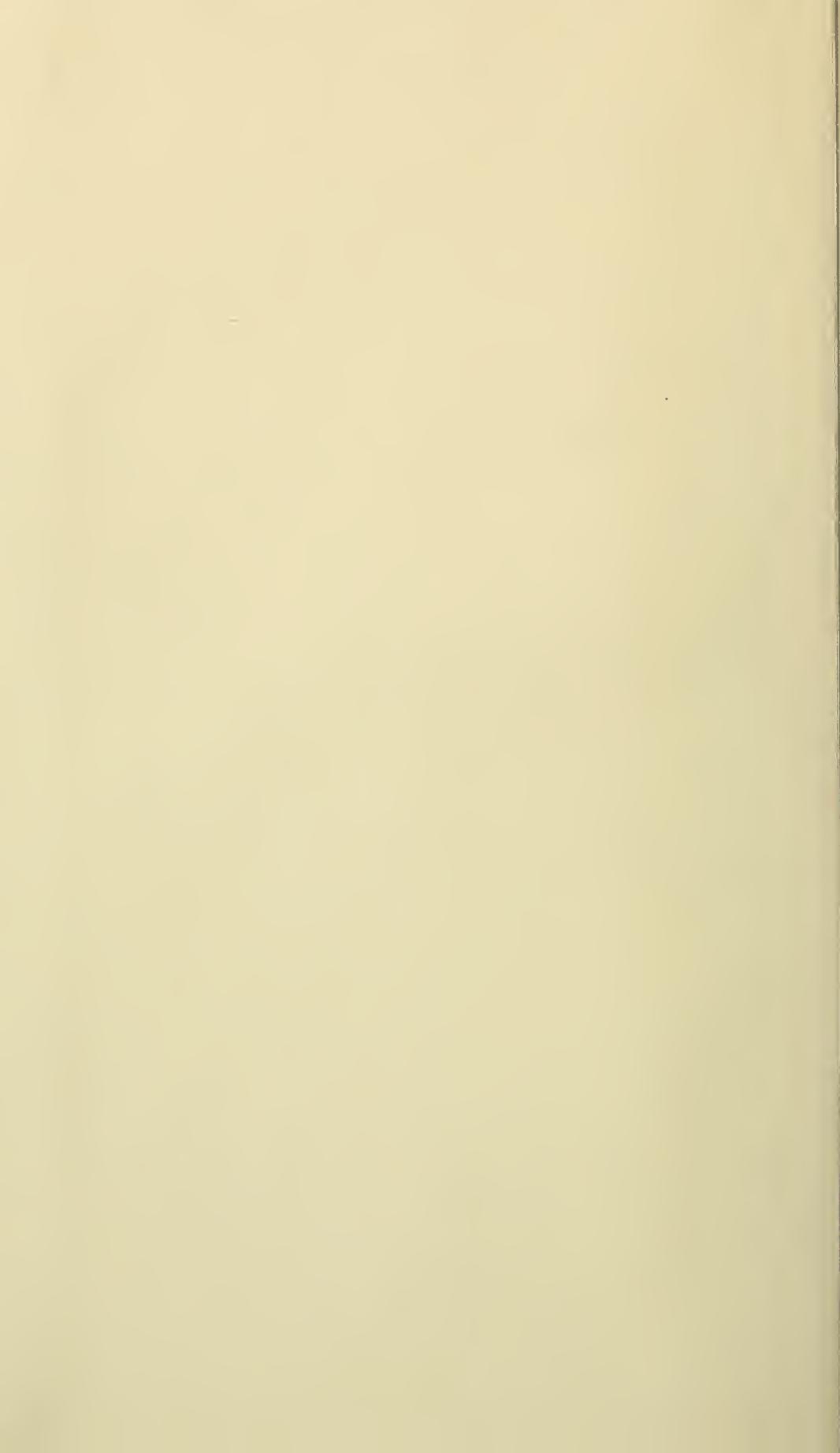




31761 069944015



Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto





Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung

als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral

dargestellt

von

D. Chr. Ernst Luthardt.



Leipzig,
Dörffling & Franke.
1887.

B J

101

L 8



811610

Alle Rechte vorbehalten.

Dem Gedächtniß
Karl Friedrich Nügelsbach's.

Vorwort.

Die Vorarbeiten für eine Darstellung der christlichen Ethik und ihrer Geschichte führten mich zur antiken Ethik, an welche jene in viel höherem Maße sich anschloß als dieß in entsprechender Weise beim Dogma der Fall war. Die Darstellung der antiken Ethik aber wuchs mir über den Rahmen hinaus, welcher durch jenen Zusammenhang mit dem nächsten Zweck gezogen war. So erscheint sie hier selbständige. Wie viel ich außer Nägelsbach's homerischer und nachhomerischer Theologie für die Volksmoral, vor Allem Ed. Zeller's bekanntem großen Werk für die philosophische Moral verdanke, werde ich nicht erst besonders zu sagen brauchen. Andere Arbeiten, wie von Brandis, Theob. Ziegler u. A., schließen sich an. Daneben wird man eigene Studien und eigenes Urtheil nicht verkennen. Beschäftigungen mancher Jahre haben ihren Ertrag hier niedergelegt. Immer wieder trat mir dabei die Erinnerung an jene Jugendzeit vor die Seele, in welcher ich von Nägelsbach's Unterricht unvergängliche Anregung und Richtung des Geistes empfing. Dieser Erinnerung soll die Widmung einen Ausdruck geben. Wenn ich mir als Leser zunächst junge Theologen dachte und wünschte, so mag die Schrift doch vielleicht auch Nichttheologen Dienste leisten. Der Zusatz auf dem Titel will den maßgebenden Gesichtspunkt der Arbeit und ihrer Beurtheilung bezeichnen. Einzelne Abschnitte, wie besonders der über Aristoteles, sind mehr oder minder vollständig bereits früher (in Programmen oder Zeitschriften) erschienen. Für die sorgfältige Korrektur und Stellenvergleichung bin ich Herrn Gymnasiallehrer A. Uhlig zu besonderem Dank verpflichtet.

Leipzig, den 12. Juli 1887.

Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

I. Die griechische Volksmoral S. 1—32.

1. Die homerische Grundlage S. 1—7.

Die Stufen der hellenischen Denkweise S. 1. Die Sittlichkeit naturhaft S. 1. Moral und Religion S. 2. Die Abhängigkeit von den höheren Mächten S. 2. Opfer und Gebet S. 3. Die menschliche Gemeinschaft S. 3. Die sozialen Ordnungen S. 4. Der Fremdling S. 5. Die Sünde S. 5. Die Sterblichkeit S. 6. Die Schranke des antiken sittlichen Bewußtseins S. 7.

2. Das Stadium der Reflexion in der moralischen Gnomik S. 7—14.

Der dorische Geist S. 7. Hesiod S. 8—10. Die Elegiker S. 10 ff. Theognis S. 10—12. Die s. g. sieben Weisen S. 13. Die delphischen Sprüche S. 14.

3. Die Höhe der sittlichen Denkweise des hellenischen Volksgeistes S. 15—28.

Die Dramatiker, Historiker und Redner S. 15. Die Vorsehung S. 16. Der Reid der Gottheit S. 17. Die Frömmigkeit S. 18. Das Maß S. 18. Die Gerechtigkeit und ihre Erweisungen gegen Freund und Feind, Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit u. s. w. S. 19. Die Ehe und die Päderastie S. 20. Eltern und Kinder S. 21. Die Sklaven S. 22. Der Staat S. 23. Die *zalozazēdia* S. 23. Die ethische Schranke S. 25. Das Unsitthliche S. 26. Das Gewissen und die Strafe S. 27.

4. Die beginnende Auflösung im Zeitalter der subjektiven Kritik S. 28—32.

Das Prinzip der Subjektivität S. 28. Der peloponnesische Krieg S. 29. Die Sophistik S. 30. Euripides S. 31. Aristophanes S. 32.

II. Die philosophische Moral S. 33—124.

1. Die vorsokratische Moralphilosophie S. 33—38.

Pythagoras S. 33. Heraclit S. 35. Demokrit S. 36.

2. Sokrates S. 38—44.

Ethischer Charakter S. 38. Begriff und Zweck S. 39. Die Tugend als Wissen S. 40. Das sittlich Gute S. 41. Die Norm S. 42. Die Enthaltsamkeit S. 42. Die Freundschaft S. 43. Der Staat S. 44.

3. Plato S. 44—55.

Die Tugend Wissen S. 45. Das Gute und die Lust S. 46. Der Gros S. 47. Die Ideen S. 47. Die Idee des Guten S. 48. Das höchste Gut S. 48. Die Tugend S. 49. Einzelnes: Päderastie, Arbeit, Sklaverei S. 51. Der Staat S. 52. Die gesellschaftlichen Einrichtungen S. 53. Verhältniß zum Christenthum S. 54.

4. Aristoteles S. 55—97.

Unterschied von Plato S. 56. Disposition S. 57.

1. Die Güterlehre oder von der Glückseligkeit S. 58—65. Der anthropologische Ausgangspunkt S. 58. Die Lösung von der Religion S. 59. Die menschliche Natur S. 60. Die Idee des Guten S. 62. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit S. 62. Die Lust S. 63. Die sittliche Schranke S. 64.

2. Die Tugendlehre S. 65—83. Die Tugend überhaupt. Der Begriff der Tugend S. 65. Die ethischen Tugenden S. 66. Das Handeln S. 67. Der formale Begriff der Mitte S. 68. Die materiale Norm des Staates S. 69. Vermengung des Sittlichen mit dem Rechtlichen S. 70. Die einzelnen Tugenden. Der Mangel des genetischen Prinzips S. 70. Die dia-noetischen und praktischen Tugenden. S. 71. Die Tugendreihe S. 72. Die Tapferkeit S. 73. Die Mäßigung S. 74. Die Freigebigkeit S. 74. Die Großartigkeit S. 75. Der Großgesinnte S. 76. Die Sanftmuth S. 77. Die Tugenden des geselligen Lebens. Die Gerechtigkeit S. 78. Kritischer Rückblick S. 81. Der Unterschied der aristotelischen und der christlichen Tugendlehre S. 82.

3. Die Pflichtenlehre oder vom Leben in der staatlichen Gemeinschaft S. 84—97. Die Pflicht S. 84. Die verschiedenen Pflichtenkreise S. 85. Die Freundschaft S. 87. Der politische Gesichtspunkt S. 91. Die Ehe S. 92. Eltern und Kinder und Geschwister S. 92. Die Sklaven S. 93. Der fehlende Gedanke der Menschheit S. 94. Humanität und Kultur: Erziehung und Arbeit S. 95. Die Ethik in der aristotelischen Schule S. 96. Die weitere Entwicklung S. 96.

5. Die epikureische Moral S. 97—104.

Aristipp und die Kyrenaiker S. 97. Epikur S. 99. Psychologie, Vorzehungslehre, Ethik S. 100. Die Tugend S. 101. Die Pflicht, der Staat, das Familienleben, die Freundschaft S. 102. Lukretius Carus S. 103.

6. Der Stoicismus S. 104—121.

Antisthenes und die kynische Schule S. 104. Die stoische Schule: Zeno, Kleanthes, Chrysippus S. 106. Die Logik und die Physik S. 107. Die Ethik: Das höchste Gut S. 108. Die Affekte und die Apathie S. 109. Die Tugend und die Tugenden S. 110. Der Charakter der Abstraktion S. 111. Das Ideal des Weisen S. 111. Die Fortschreitenden S. 112. Die Adiaphora S. 112. Die Pflichtenlehre S. 113. Die doppelte Sittlichkeit S. 113. Die abstrakte Innerlichkeit S. 113. Die Gemeinschaft S. 114. Die Ehe S. 114. Der Staat S. 115. Das Weltbürgertum S. 115. Die Sklaverei S. 116. Der Selbstmord S. 116. Die religiöse Färbung S. 117. Das Verhältniß zum Volksglauben S. 117. Verhältniß zur aristotelischen Moral S. 119, zur epikureischen S. 119. Stoicismus, Epicureismus und Christenthum S. 120.

7. Die Skepsis S. 121—124.

Die Skepsis: Pyrrho, Arkesilaus, Karneades S. 121. Die Fortsezer S. 122. Die allgemeine Bildung S. 123.

III. Die Moral der popularphilosophie S. 124—171.

1. Die Übergänge S. 124—126.

Die Mischungen der populären Philosophie S. 124. Die Stoiker Panätius und Posidonius S. 124. Die neue Akademie, Philo und Antiochus S. 125.

2. Römische Sitte und Art S. 126—134.

Römische Art S. 126. Macht der Religion S. 127. Das eheliche Leben S. 128. Sklaverei S. 130. Die Herrschaft des Staates S. 131. Die Herrschbegierde S. 131. Roms Beruf S. 133. Griechische Bildung in Rom S. 133.

3. Cicero S. 134—146.

Cicero's popularphilosophische Schriften S. 135. Der Inhalt der drei Bücher von den Pflichten S. 137. Die zweifache stoische Pflichtenreihe S. 141. Der

- Kosmopolitismus S. 142. Die Frage des Nutzens S. 143. Die menschliche Gemeinschaft S. 144. Die Stoia, die Kyniker, die Sextier S. 146.
4. Seneca S. 146—154.
Seneca S. 146. Das Idealbild des Weisen S. 147. Die widersprechende Wirklichkeit S. 149. Die kosmopolitische Idee S. 150. Der Sklave S. 151. Der Zusammenhang der Moral mit der Religion S. 152. Seneca und das Christenthum S. 153.
 5. Epiket S. 154—157.
Die praktische Richtung der Philosophie. Musonius Rufus S. 154. Epiket S. 154. Das pantheistisch-religiöse Moment S. 155. Das Ich und die Menschheit S. 156.
 6. Mark Aurel S. 157—170.
M. Aurel's Selbstbetrachtungen S. 157. Die metaphysischen Grundlagen: Das All und der Mensch, der Dualismus beider S. 158. Die Vergänglichkeit der Welt und des Menschen S. 160. Die göttliche Innentwelt des Geistes S. 161. Die allgemeine Vernunft S. 163. Die Resignation S. 163. Die Stimmung des allgemeinen Wohlwollens S. 164. Die Gemeinschaft S. 164. Der verborgene Hochmuth S. 166. Der Intellektualismus S. 168. Die Verkennung der Bedeutung des Willens S. 168. Der Selbstmord S. 169. Das Christenthum S. 169.
 7. Der Ausgang der Stoia im Kynismus S. 170.

IV. Die Ausgänge der antiken Moral in der asketischen Mystik S. 171—187.

1. Die religiösen Restaurationsbestrebungen S. 171—173.
Die Restauration S. 171. Das unmittelbare Verhältniß zur Welt des Göttlichen S. 172. Anschluß an Pythagoras und Plato S. 173.
2. Der Neupythagoreismus S. 173—175.
Das Pythagorasideal S. 174. Apollonius von Thana S. 175.
3. Übergang zum Neuplatonismus S. 175—178.
Plutarch v. Chæronea S. 175.
4. Der Neuplatonismus S. 178—187.
Die Erhebung zur abstrakten Geistigkeit S. 178. Ammonius Sakkas, Plotinus S. 179. Die transzendenten Gottheit S. 179. Die Seele 180. Die Entzinnlichung S. 180. Die Entrückung S. 181. Magie und Aberglaube S. 182. Porphyrius S. 182. Gamblichus S. 183. Julian. Hypatia. Proklus. Ende der Philosophie S. 184. Die Nachwirkungen in der christlichen Theologie S. 185. Neuplatonismus und Christenthum S. 185. Rückblick auf die antike Philosophie, Ausblick auf das Judenthum und das Christenthum S. 186.

I. Die griechische Volksmoral.

1. Die homerische Grundlage.

Nägelsbach, Homer. Theologie. 3. Aufl. von Autenrieth 1884. Bernhardy, Grundriss der griech. Literatur I, 246 fg. Ramdohr, Zur homer. Ethik. Progr. des Johanneums zu Lüneburg I 1865, II 1867. Helbig, Die sittl. Zustände des griech. Heldenalters. Lpz. 1839.

1. Die sittliche Denkweise, wie sie in den homerischen Gesängen sich ausspricht, bildet im Wesentlichen die Grundlage für alle folgenden Zeiten bei allen Wandlungen der sittlichen Vorstellungen im Einzelnen. Die Perioden der Geschichte des griechischen Geistes aber sind bezeichnet durch die drei Stufen des ionischen, des dorischen und des athenischen Geistes. Je die spätere bewahrt den Grundgedanken der früheren, aber führt ihn einen Schritt weiter. Der ionische Geist steht unter der Macht des Naturlebens, und so kommt ihm auch der Mensch vorwiegend nach seiner Naturseite in Betracht; dem dorischen steht das bürgerliche Gemeinwesen im Vordergrund, und so sieht er auch im Menschen vorwiegend den Bürger; der athenische betont die Vernunft, welche sich im Staatswesen manifestiren und so denn auch das Maßgebende für das Leben im staatlichen Verein bilden soll. Homer repräsentirt die erste Stufe der Natur. Unter diesen Gesichtspunkt der Natur kommt also auch die Sittlichkeit zu stehen.

2. Homer beschreibt die menschlichen Zustände, aber er beurtheilt sie nicht. Nur selten, in besonderen Fällen, tritt ein sittliches Urtheil hervor. Dies ist nicht blos im Charakter des Epos begründet, sondern im ganzen Standpunkt der Denkweise. Im Großen und Ganzen fallen Sein und Sollen zusammen; das Natürliche, wie es sich gestaltet hat, ist an sich richtig und sittlich, und so denn andererseits die Sittlichkeit naturhaft. Diese Naturalisirung des Ethischen ist der bleibende Grundzug der antiken und der heidnischen Denkweise überhaupt, denn das Heidenthum ist wie seinem religiösen Wesen nach Naturvergötterung (Röm. 1, 23. 25), so auch seinem sittlichen Wesen

nach Naturalisirung der Moral: entweder in der positiven Gestalt, daß die Natur und was daraus folgt an sich gut ist — so in der optimistischen Denkweise des hellenischen Geistes —, oder, wenn der Widerstreit des Lebens die Empfindung beherrscht, in der negativen Gestalt, daß die Natur und was daraus folgt an sich böse ist — so in der pessimistischen Denkweise, wie sie später vom Orient aus auch in die Gedankenwelt des hellenischen Geistes eindrang.

3. Die sittliche Denkweise geht aus vom Zusammenhang der Moral mit der Religion. Die religiöse Grundstimmung ist die der Abhängigkeit von höheren Gewalten, welche eben deshalb Gegenstand der religiösen Verehrung sind. Die Gottheiten Homer's sind ursprünglich Naturgewalten, welche mit der Zeit ethisirt und zu Trägern und Hütern sittlicher Gedanken und Ordnungen wurden. Der Mythus vom Sturz der Titanendynastie drückt den Gedanken aus, daß das Gemüth von der ausschließlichen Herrschaft der Naturgewalten frei geworden ist und sich unter der Herrschaft sittlich gearteter Mächte stehen weiß.¹ Und da die sittliche Ordnung des Lebens wesentlich die politische ist, so bilden die Götter eine Art politischen Gemeinwesens nach Art des irdischen.² So ist die Ethik wie naturhaft so zugleich politisch bestimmt, indem religiös. Das bleibt denn auch für die folgenden Zeiten wesentlich.

4. Sind die Götter die zwar ursprünglich naturhaften, aber dann ethisirten Mächte des Lebens, so besteht die Frömmigkeit, welche die Voraussetzung alles übrigen Verhaltens bilden soll, im Bewußtsein der Abhängigkeit von jenen höheren Mächten, die sich in der scheinvollen Verehrung derselben kund gibt — εὐσέβεια. Es ist nicht die innere Beziehung zwischen Gott und den Menschen, der absoluten und der relativen Persönlichkeit, wodurch ein sittliches Verhältniß konstituiert, und dieses zur Quelle der Sittlichkeit würde, sondern es ist der Gegensatz zwischen jenen höheren Mächten, den „Unsterblichen“, und dem endlichen sterblichen Menschen.³ Damit aber ist die ethische Anschauung von vornherein nicht sittlich, sondern naturhaft bestimmt,

1) So Welcker und Friedr. Hermann; ähnlich auch Nägelebach, Homer. Theol. S. 76 f. Nachhom. Theol. S. 94—102.

2) Göttling, Ges. Abhandlungen I, 170—220: „Das System der alten Mythologie der Griechen“. Das Wesen der Religion ist staatlich; die Götter bilden ein politisch ethisches System. Vgl. Aristot. Polit. I, 1: „Die Politik war eher da als die Ethik“.

3) So auch Bindar Nem. VI, 1: „Eines ist das Geschlecht der Menschen, Eines der Götter, von einer Mutter atmen wir beide; aber es hält sie trennend auseinander die ganze Kraft, so daß das eine wichtig, der eherne Himmel als unerschütterlicher Sitz immer dauert“. So öfter.

so daß es also weder zu einem inneren persönlichen Verhältniß der Liebe kommt noch die Wirkung der Religiosität in einer Heiligung der Gemüthsart besteht, da die Gottheit selbst weder als Liebe noch als heilig erkannt und gedacht ist, sondern nur zu einer Erfüllung von Pflichten, wie sie durch jene Abhängigkeit bedingt sind.¹

5. Als Sterblicher, von den Unsterblichen abhängig, bedarf der Mensch der Götter ($\piάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἀνθρωποι$ Od. 3, 48), hat also gewisse Verpflichtungen gegen sie zu erfüllen um ihrer Hilfe u. s. f. sich getrostet zu dürfen. Er leistet was er den Göttern schuldet in Opfer und Gebet. Das Opfer ist die schuldige Huldigung, die er den Göttern darbringt, ihr Wohlwollen dadurch zu erkaufen oder auch zu erwiedern, vom Gebet begleitet, welches seinen Anlaß in einem einzelnen Bedürfniß, nicht im inneren persönlichen Verhältniß hat.² Welches soll alles mit der Ausrufung der Götter begonnen werden (Fl. 9, 171 f. 183), die Götter zu vergessen bei einem Werk bringt Unseggen (wie Fl. 12, 6 fg. beim Bau der Lagermauer); ihrer Macht soll der Mensch sich beugen in schwiegender Ergebung (Fl. 15, 104 fg. 128 fg.). Aber eben deshalb erscheint das Gebet fast ausschließlich als Bittgebet, nur selten als Lob und Dank, die Bitte aber in der Regel auf eine bestimmte einzelne Gabe gerichtet, selten auf ein allgemeines Gut, und oft mit dem Anspruch auf Erhörung unter Berufung auf das durch die Opfer begründete Verdienst. Insbesondere aber betätigt sich die Scheu vor den göttlichen Gewalten in der Heilighaltung des Eides ($օρπος$ -Schranke), den zu brechen die strafwürdigste Sünde ist (Fl. 3, 279. 298 fg.).

6. Zu diesem religiösem Motiv, der Scheu vor den Göttern, tritt das natürliche Motiv der menschlichen Gemeinschaft, in welcher jeder Einzelne steht, und welche ihm durch die Rücksicht auf die Anderen Schranken auferlegt, ihn das Urtheil der Anderen scheuen heißt. Das homerische $τίς$ ist der Anfang der öffentlichen Meinung, welche in der antiken Moral bis herunter auf Cicero sc. eine so große Rolle spielt. Die menschliche Gemeinschaft nun stellt sich dar in den sittlichen und rechtlichen Ordnungen des socialen Lebens, welche unter die Obhut der Götter als der vergeltenden Mächte (Fl. 4, 160 fg.) gestellt sind, so daß die Uebung der sittlichen Tugenden und Pflichten

1) Vgl. Nägelsbach, Homer. Theol. 3. Aufl. S. 207. § 157: S. 213. § 162.

2) Zur Lehre vom Gebet, vgl. Frdr. Hermann, Gottesdienstl. Alterthümer § 21, 1.

auf der göttlichen Strafgerechtigkeit ruht und in der thatsfächlichen Anerkennung der Schranken und Rechtsordnungen besteht, welche durch den Willen der Gottheit für das menschliche Leben gesetzt sind. Wo nicht solche Ordnungen in Betracht kommen, kennt die Betätigung der Selbstsucht keine Schranken. Die Religion ist also nicht die innere Lebensmacht, sondern nur die äußere Autorität für die Sittlichkeit, und die Sittlichkeit socialer und rechtlicher also nicht im eigentlichen Sinn sittlicher Art.

7. Unter den sozialen Ordnungen steht das Haus im Vordergrund. Die Ehe zeigt im Verhältniß von Hektor und Andromache, Odysseus und Penelope Einigkeit und Treue, und als schöner und besser gilt nichts als wenn Mann und Frau in einträglichem Sinn das Haus bewahren (Od. 6, 182 f. οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἀπειον, ηδὸν ὅμορφονέοντες νητασιν οἰκον ἔχητον ἀνὴρ ηδὲ γυνή). Damit verträgt sich jedoch das Halten von Nebswieibern (Od. 1, 433. Il. 9, 448 fg.) und z. B. das Zusammenleben des Odysseus mit Kalypso als etwas natürliches. Noch unmittelbarer unter die Hut der Götter ist das Verhältniß von Eltern und Kindern gestellt. Hier haben vor allem die Erinnynen als die Rächerinnen des Unnatürlichen ihren Beruf. Die Odyssee zeigt wiederholt die Pflicht der Kinder 18, 267. 3, 196, und Süßeres gibt es nichts als Vaterland und Eltern (Od. 9, 34 f.). Das Verhältniß der Geschwister wird durch Agamemnon's Sorge um Menelaos (Il. 4, 148—182. 7, 107. 10, 240) oder Hektor's Trauer um Polydoros (Il. 20, 419) und ähnlich. (vgl. Il. 8, 267. 13, 534 u. dgl.) schön beleuchtet. Der Sklave steht zwar unter Zwang Od. 22, 423 und zeigt schon in seinem Neuzerren, daß er edler Gesinnung bar ist Od. 24, 252 — eine Anschanung, welche auch die folgende Zeit beherrscht und auch von Aristoteles vertreten wird —; aber die Bezeichnung οἰκῆτες für die Sklaven und Beispiele wie Eumäos und Eurykleia lassen doch erkennen, daß der Familiengeist auch dieses Verhältniß versittlichen kann. Das Freundschaftsverhältniß wird dem älterlichen und geschwisterlichen gleichgestellt Il. 15, 439. 19, 324. Od. 8, 585. Außer dem Sänger hat besonders das Alter seine Ehre von den Göttern Il. 23, 787. 24, 488. 516. 22, 71 fg. und dem Todten ist das Begräbniß durch den sonst verwirkteten Zorn der Götter garantirt. Dem Feinde gegenüber aber schärft besonders die Rede des Phoinix an Achilles die Pflicht der Versöhnlichkeit ein, sie mit der Versöhnbarkeit der Götter begründend Il. 9, 497 und Priamos Worte erinnern an die Uebung

der schonenden Barmherzigkeit Gl. 24, 503. Als die vordersten Tugenden des Mannes erscheinen bei Homer: Tapferkeit und Klugheit, jene durch die Ilias und ihren vordersten Helden, diese durch die Odyssee vertreten. Gegenüber diesen und den ritterlichen Tugenden überhaupt tritt die sittliche Bedeutung der berufsmäßigen Handarbeit zurück und ist der Handel gering geachtet. Die rechtliche Ordnung des Volkslebens aber wird dadurch in Zusammenhang mit der Religion gesetzt, daß die königliche Gewalt (vgl. Gl. 2, 204 f. οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἰς κοίρανος ἔστω, εἰς βασιλεύς), von Zeus abgeleitet wird Gl. 1, 279. 9, 38 u. ö., wodurch aber mehr die Seite der besonderen Berechtigung als die der sittlichen Verpflichtung betont werden soll. Ihre Aufgabe ist das Land zu schützen Gl. 9, 396. 12, 243, das Richteramt zu üben und in Tapferkeit den Anderen voranzugehen durch die Erfüllung dieser seiner Aufgabe bringt der König den göttlichen Segen über sein Land Od. 19, 108—114. Gegen despötzischen Mißbrauch der Gewalt aber schützt nicht sowol die innere sittliche Bindung als die äußere Beschränkung durch die politische Berechtigung des Adels und ansangender Weise auch des Demos.

8. Da die Grundlage des sittlichen Gemeinschaftslebens die nationale Zusammengehörigkeit ist, der Gedanke an das Band der menschlichen Gemeinschaft aber fehlt, so ist der Fremdling wo er hinkommt rechtlich schutzlos Od. 13, 229; an die Stelle des mangelnden Rechtes tritt Zeus ein als Schirmvogt der Fremden, und das Maß der Gottesfurcht, die an einem Orte herrscht, ist das Maß auch der Hoffnung des Fremden auf Schutz Od. 7, 165. 9, 270. 6, 120 u. ö. Das fremde Volk aber ist als solches ein feindliches, und der Verkehr der Völker hat fast nur die Gestalt des Krieges, welcher im Feind nur den Feind, nicht den Menschen sieht und so denn ein Schauplatz der Unmenschlichkeit ist.

9. Die Sittlichkeit ist demnach die aus der Scham vor den höheren Gewalten erwachsende Einhaltung der sittlichen und rechtlichen Ordnung des Gemeinschaftslebens, ohne eigentlich persönlichen Charakter zu tragen, weil sie nicht in einem persönlichen Verhältniß zur Gottheit wurzelt. Dem entsprechend ist auch die Sünde nicht die Verlezung des persönlichen Verhältnisses zur Gottheit und der persönlichen Liebespflicht gegen die Menschen, sondern die Mißachtung und Verlezung jener Ordnungen des Gemeinschaftslebens in Silte und Recht. Ihr Ursprung wird nicht sowol im Willen als vielmehr in einer Triübung

des Verstandes gesehen, durch Bethörung von seiten einer Gottheit (*Ἄτη*) oder durch das Schicksal herbeigeführt.¹⁾ Und diese falsch intellektualistische Richtung geht durch die ganze spätere Zeit herab. Das Wesen der Sünde aber besteht in der Verkenntnung und Misachtung der Schranken, deren Einhaltung die Sittlichkeit ausmacht: *Ὥρος*. So erscheint sie in besonders eklatanten Fällen als schrankenlose Geltendmachung des eigenen Ich, die weder Sankungen der Götter noch Rechte der Menschen scheut und dadurch mit der göttlichen Weltordnung und ihren Garanten, den Göttern, in Kollision kommt, darum auch unterliegt (so wird des Odysseus Uebermuth gegen Poseidon Od. 9, 525. 536 vgl. 1, 20. 13, 342 wie seiner Gefährten auf Trinakria 12, 382 fg. 19, 276 gestraft), und obendrein die öffentliche Meinung gegen sich hat. Das Sittliche ist also Maß und Schranke, *σωφροσύνη*, und dies bleibt die charakteristische Fassung für den hellenischen Geist aller Zeiten.

10. Da der Mensch den höheren Mächten, von denen er abhängig ist als endliches Naturwesen, nicht als gleichartige sittliche Persönlichkeit gegenübersteht, so ist die Empfindung vom Bewußtsein der Sterblichkeit im Gegensatz zu den „Unsterblichen“ und „Seligen“ beherrscht. Und so kommt es bei aller Freudigkeit des Lebensgenusses nicht zum wahren Gefühl der Glückseligkeit. Im Gegensatz zu den *μάκαρες θεοί* sind die Menschen *δειλοὶ βροτοί*. Dahingegeben an die Mächte des Gesetzes wie der Mensch ist, bleibt ihm nichts als die Resignation übrig. Der homerische Mensch weiß nichts von einer Vorsehung, die alles zum Besten wendet und die einzelnen Geschickte einem höchsten Zwecke des Lebens dienstbar macht. Ein dunkler Schatten ruht auf dem sonst so heiteren Bild des hellenischen Lebens. Frühzeitig fällt Achilles dem Geschick anheim, und das Los der Helden überhaupt ist Noth und Mühsal. „Es ist der tiefe tragische Sinn der Iliade, daß alles was in Kraft und Freude erblüht ist, durch den Kampf der unsterblichen Götter dem Untergang geweiht ist“ (Geppert). Das Geschlecht der Menschen überhaupt aber ist den Blättern des Waldes gleich, die der Herbstwind auf den Boden streut (Il. 6, 146 *οἽη περ φύλλων γενεὴ, τοῖη δὲ καὶ ἀνδρῶν*). So geht die Klage über das Elend der Einzelnen und das Geschlecht durch Ilias und Odyssee hindurch: Il. 1, 417. 6, 145 fg. 17, 446 fg. οὐ μὲν γάρ τι πού ἐστιν

1) Die alte Il. 9, 502—511. 19, 91—136. Vgl. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. 1882. I, 247 fg. Ueber die alte Näßelsb. hom. Theol. 317—34. Lehr's popul. Aufsätze aus dem Alterth. S. 415—422.

οὐέρωτερον ἀνδρὸς πάντων, οὐαὶ τε γαῖαν ἐπι πνεύματε καὶ ἐπίτε
Od. 18, 130. Der Tod aber, der den Menschen vom Leid des Lebens
erlöst, macht ihn noch unglücklicher, denn er ist das Ende des be-
wußten persönlichen Lebens, vgl. Achilles' Klagen in der Unterwelt
Od. 11, 487 fg. und Il. 17, 445 fg. 21, 464. Der homerische Mensch
hat nicht seinen Standort in Gott und im persönlichen Verhältniß zu
ihm; so hat er denn den Punkt nicht gewonnen, von dem aus er über
das Leid innerlich hätte Herr werden können. Und was vom homeri-
schen Menschen gilt, das gilt vom antiken überhaupt.

11. Da der antike Mensch seinen Standort der Sittlichkeit nicht
in Gott, sondern in dieser Welt hat, so hat er erstens die Quelle
der Sittlichkeit nicht in Gott, als absoluter sittlicher Persönlichkeit,
sondern im eigenen sittlichen Bewußtsein und den Mächten und
Ordnungen des natürlichen Lebens, welche jenes Bewußtsein bestimmen;
zweitens ist der Inhalt des Sittlichen nicht das gottentsprechende
persönliche Verhalten der Heiligkeit und Liebe, sondern die Einhaltung
jener Ordnungen des natürlichen Lebens; damit ist drittens auch der
Begriff des Sittlichen veräußerlicht durch die Gleichsetzung mit Sitte
und Recht, und der Umfang des Sittlichen beschränkt durch die
Grenzen, in welche Sitte und Recht die Einzelnen gestellt haben.
Diese Schranken des sittlichen Bewußtseins werden auch in der weiteren
Geschichte der antiken Moral nicht überwunden, sondern bleiben ihr
anhafsten, wenn nun auch die moralische Reflexion jener nationalen
Basis möglichst viel ethischen Gedankeninhalt zu entheben sucht, bis
die subjektive Kritik jenen traditionellen Halt des sittlichen Bewußtseins
auflöst, worauf die Philosophie in die entstandene Lücke eintritt und
sie mit ihren Begriffen auszufüllen sucht.

2. Das Stadium der Reflexion in der moralischen Gnomik.

Bernhardy, Grundriss der griech. Liter. I, 329 ff.

1. Die moralische Reflexion und der dorische Geist. Mit der
geschichtlichen Ausbildung des bürgerlichen und politischen Lebens und
der dadurch bedingten reicherem Erfahrung entwickelte sich naturgemäß
ein Geist zunehmender Reflexion, welcher die politische und sittliche
Welt, ihre Elemente, Gegensätze und Kämpfe, die sittlichen Unterschiede
der verschiedenen Zeiten und die Erfordernisse eines befriedigenden
Gemeinschaftslebens zum Thema seiner Betrachtungen mache und in

der Form allgemeiner Erfahrungen und Lebensregeln aussprach. Besonders war es der dorische Geist, welchem diese Richtung auf die Wohlordnung der bürgerlichen Verhältnisse nahe lag. Das Symbol dieses Sinnes für Harmonie und Maß war ihm Apollo. Die Stätte seines Dienstes in Delphi wurde der Mittelpunkt dieser Geistesrichtung und der ihr entsprechenden moralischen Lebensweisheit. Den Übergang von Homer zu jenen Gnomikern bildet Hesiod.

2. Hesiod, um 800, ein Jahrhundert später als Homer, repräsentiert vom Standpunkt des Kleinbürgers aus die Summe der praktischen Lebenserfahrungen, welche das griechische Volk gemacht und gesammelt, seit sein nationales Leben sich in Stände gegliedert und es gelernt hat über die sittlichen Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt nachzudenken. In den *εργα καὶ ἡμέραι* sind diese Beobachtungen einer vorwiegend gedrückten Stimmung niedergelegt. Zwischen diesen ethischen Grundauschauungen aber und den kosmologischen der Theogonie — es mag sich mit dem Ursprung dieser verhalten wie es wolle¹⁾ — findet ein unverkennbarer Zusammenhang statt. Diese gibt den Rahmen, in welchen jene sich einfügen. Nach der Theogonie folgt auf das erste Stadium des Chaos (des Raumes oder der formlosen Masse), der Gaa (des festen Bodens aller Existenz) und des Gros (der zeugenden Kraft) mit seinen Gottheiten das des Kronos. Der Raum ist das erste, die Zeit ist das zweite, mit ihren Gesetzen und ihrer Mannichfaltigkeit des Lebens, aber des bloßen Naturlebens. Auf Kronos folgt Zeus: auf das Zeitalter der Natur das der Kultur (464 fg.). Dies Kulturleben ist leidvoll (Prometheus 510 fg.). Die Grundlage der Kultur ist die Religion (536), das Mittel der Kultur das Feuer (563), die Tugenden des Kulturlebens: vor allem Verstand oder Weisheit und Gerechtigkeit des bürgerlichen Lebens (885 fg. 901). Denn die Form des Kulturlebens ist die bürgerliche Gesellschaft in staatlicher und zwar monarchischer Verfassung d. h. die Herrschaft der auf das Recht sich stützenden Macht. Hier tritt nun die hesiodeische Schrift „Werke und Tage“ ein und ihre aufeinanderfolgenden Zeitalter (109 fg.): das goldene zuerst, eine Art paradiesischen Zustandes —; dann das silberne mit langem Leben, aber ohne rechte

1) Vgl. Ranke, Hesiod. Studien. Gött. 1839. Thönnissen, Krit. Erörterungen aus Hesiods Leben, Glauben u. Dichten. Trier 1844. Lilie, Hesiodische Auschauungsweise in den „Werken u. Tagen“. Neue Jahrb. v. Jahn u. Dietsch. Suppl. XVI, 3. 1850. Planck, Hesiod. Allg. Monatsschr. für Wiss. u. Lit. 1854. p. 590 ff. Petersen, Ursprung u. Alter der Hesiod. Theogonie. Prog. des Hamb. Gymn. 1862. Zeller, Die Philos. der Griechen. I. 4. Aufl. 1876. S. 68.

Berehrung der Götter; das ehegne voll riesenhafter Stärke und Frevel; das vierte sodann ist das Heroenzeitalter, die Erinnerung der Völker, die epische Zeit; das fünfte ist die Gegenwart, die eiserne Herrschaft der Sünde und Gewaltthat (174 fg. — fast an die paulinische Schilderung Röm. 1 erinnernd). Darauf beziehen sich nun die moralischen Lebensregeln. Den Ausgang nimmt die Betrachtung von Zeus, der nicht blos den Wechsel der Witterung regiert (176), sondern vor allem in der sittlichen Weltordnung waltet. Das Recht ist des „Zeus vollkommene Gabe“ (36) und „die Gerechtigkeit des Zeus rein jungfräuliche Tochter“ (256). So ist denn auch bei den Menschen Gerechtigkeit das Höchste, ihre Sittlichkeit (279), Recht auf der einen, Recht verlebender Uebermuth auf der anderen Seite die sittlichen Gegensätze (213 fg.);¹ und wenn der Mensch in Ungerechtigkeit und Uebermuth die sittliche Weltordnung verletzt, stellt sie des Zeus Gerechtigkeit immer wieder her [3 fg. von einem Späteren] 248 fg.² Die Wirklichkeit freilich ist die Herrschaft des Unrechts auf Erden (176 fg.). Sie ist der Ruin der menschlichen Gesellschaft. Denn nachdem sie aus der Herrschaft der rohen Kräfte und Leidenschaften und aus der Naivität der ersten Zeit in feste bürgerliche Ordnung gefasst ist, ist damit das Recht die Grundlage des ganzen Bestandes geworden und die redliche Handhabung des Rechts in der Rechtsprechung ihre vornehmste Sicherung und Bewahrung. Auch sollen die Menschen gerecht sein d. h. gut sein: vor allem den Göttern gegenüber, den Eid halten aus Schen vor den Göttern, denn das bringt Segen; sodann im gegenseitigen Verhältniß die Gerechtigkeit erfüllen, indem sie Gleicher

1) ὁ Πέρση, σὺ δὲ ἄκουε δίκης μηδὲ ὅβριν ὀφελλε· ὅβρις γὰρ τε κακὴ δεῖλῳ βροτῷ οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς ἥγιοις φερέμεν δύναται. ii. 5. w.

2) Vgl. diese Schilderung der göttlichen Gerechtigkeit:

O ihr Könige (Richter) denkt, ja bedenkst auch selber im Innern
Dieses Gericht! Denn nah und mitten im Kreise der Menschen
Sind die Unsterblichen, achten darauf, wer krumme Gericht' übt,
Und wie sie plagen einander, die göttliche Rache verachtend.
Drei Myriaden ja gibt's auf reichlich nährender Erde,
Ewige Diener des Zeus und Wächter der sterblichen Menschen,
Welche die Thaten des Rechts und schmähliche Werke beachten,
Dunkelumhüllt allwärts hinwandelnd über die Erde.
Und die Gerechtigkeit ist Zeuss' rein jungfräuliche Tochter,
Heilig und hoch in Ehren den Göttern auf dem Olympos.
Wenn sie Einer verletzt, durch böslche Mäntle beschimpfend,
Als bald setzt sie daran zum Vater sich — Zeus dem Kroniden,
Klaget der Menschen frevle Gesinnung; und so bezahlt dann
Endlich das Volk der Gewaltigen Schuld, die traurigen Unsinns
Andersthoin abbeugen das Recht durch fälschliche Sprüche.
(Eyh's Uebersetzung.)

mit Gleichem vergelten: 353 τὸν φιλέοντα φιλεῖν καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι [= προσιέναι], καὶ δόμεν ὅς κεν δῷ καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῶ. Das sind Sätze, welche das antike Bewußtsein der ganzen folgenden Zeit beherrschten. Eine selbstlose Liebe kennt die alte Welt nicht, nur eine äußerliche Gerechtigkeit. Man sieht: was Hesiod lehrt, ist eine *justitia civilis* im eigentlichsten Verstand, auf religiöse Scheu gegründet, in den Tugenden der Gerechtigkeit, der verständigen Überlegung (Weisheit), der Thätigkeit (293. 299. 311) und der Ordnung (εὐθημοσύνη) und des Maßes der Selbstbeschränkung (μέτρα φυλάσσεσθαι 471. 694) bestehend. Es ist keine Sittlichkeit der persönlichen Innerlichkeit; es ist nur äußeres Rechtverhalten ziemlich hausbackener Art. Das aber war die durchgängige sittliche Denkweise. Denn Hesiod's „Werke und Tage“ war ein Haupt- und Leibbuch der Griechen. Wir sehen hier auch bereits die Anfänge der späteren Kardinaltugenden: Verständigkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung — ihr gemeinsamer Gegensatz: die οὐρανία. Daß von der Tapferkeit nicht die Rede ist, bringt die Sache mit sich; es ist die Moral des gewöhnlichen Ackerbürgers, dessen Tapferkeit die Arbeit ist. Dagegen war schon von Homer und seiner ritterlichen Zeit her die Tapferkeit ein wesentliches Erforderniß griechischer Denkweise.

3. Die Elegiker.¹⁾ Die reichere Lebenserfahrung, wie sie das entwickeltere politische Leben mit sich brachte, hatte auch einen reicherem Inhalt des subjektiven Empfindens und Denkens zur Folge. Die Pflege des Liedes und des elegischen Distichons charakterisiert diesen Geist der entwickelteren Subjektivität. Zwar von den Liedern der nächsten Zeit, von Archilochus, Simonides, Mimnermus, der Sappho, sind nur wenige Bruchstücke erhalten, deren vereinzelte moralische Be trachtungen die sittliche Denkweise erkennen lassen: so in der Erinnerung an die Kürze des Lebens, an die Nothwendigkeit des Maßes und der Ergebung in den Willen der Götter u. dgl. Seit dem 6. Jahrh., ungefähr gleichzeitig mit dem Beginn der griechischen Philosophie, wird das didaktische Moment bedeutsamer, vertreten besonders von den Namen der Gnomiker Phokylides, Solon, Theognis, in der Form des elegischen Distichon, in welches sich die Erfahrung einer reichen politischen Erfahrung niedergelegt in Sprüchen, die vor allem das Maß und die Besonnenheit feiern, und in welchen die Ethik mit der Politik verbunden erscheint. Denn der Mensch ist für das hellenische Bewußtsein in erster

1) Wal Brandis Gesch. der Entwicklungen der griech. Philos. 1. Berl. 1862. S. 32 ff.

Linie Bürger, moralisches Verhalten nur möglich in und mit dem Staate, die sittliche Aufgabe identisch mit der Aufgabe des Bürgers, der Stadt und ihren Gesetzen gegenüber.¹ Dem Phokylides werden Sprüche zugeschrieben, wie daß „in der Gerechtigkeit jegliche Tugend begriffen“,² daß „das Maß das Beste ist“.³ Ebenso röhmt es Solon, so wie die Tugend als das, was allein feststehe, und im politischen Leben die Gesetzmäßigkeit (*εὐνοία*). Wenn er echt hellenischen Lebensgenuss preist,⁴ so begegnet uns doch auch wieder jene Klage über das Leid des Lebens, und daß kein Mensch vor dem Tode glücklich zu preisen sei,⁵ welcher besonders Theognis einen so ergrifenden Ausdruck gegeben. Theognis kommt unter den Elegikern vor allem in Betracht; neben dem Plebejer Hesiod der Aristokrat und durch politische Erfahrungen verstimmt; die Plebejer sind ihm die *xaxoi*, seine Standesgenossen die *ἄγαδοι* d. h. die Sittlichkeit ist naturhaft bestimmt.⁶ Aber innerhalb dieser Schranke zeigt er eine tüchtige ehrenhafte Gesinnung, auf Erfurcht vor dem Heiligen beruhend, in den Schranken der Zucht sich haltend und edle feine Sitte damit verbindend. So sind seine Elegien das Lebens- und Erziehungs- buch der Gebildeten geworden und seit Plato oft citirt. Zu Grunde liegt allem Rechtverhalten die Scheu vor den Göttern (z. B. V. 1145 fg. V. 1179 fg.).⁷ Aus dieser *εὐσέβεια* erwächst die Tugend. Sie ist freilich die Sache nur weniger (150. 933); denn das Böse ist leicht, aber das Gute schwer (1027 fg.); aber sie ist immer das Beste und Sicherste (315 fg.). Sie ist das Mittlere (*πάντων μέσος ἀριστα* 335. 401). Die oberste, weil zusammenfassende Tugend ist die Gerechtigkeit, im Sinne der bürgerlichen Gerechtigkeit (145 fg.), welche die rechte Mitte einhält (220), die mittlere Strafe wandelt (839. 945 fg.), das richtige Maß beobachtet (614). Dazu gehört die Tugend der Einsicht (895 fg. 1171 fg.), und nicht minder ist die Tapferkeit

1) Vgl. Theob. Ziegler, Die Ethik der Griechen u. s. w. 1881. S. 23.

2) ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πασ' ἀρετὴν στιν.

3) πολλὰ μέσοισιν ἀρισταῖς μέσος δέλων ἐν πόλει εἶναι.

4) ἔργα δὲ Κυπρογενοῦς νῦν μοι φίλα καὶ Διονύσου καὶ Μουσέων ἡ τίθησθαι διδράσιν εὐφροσύνας.

5) οὐδὲ μάχαρ οὐδεῖς πέλεται βροτός, ἀλλὰ πόνηροι (von Leiden gedrückt) πάντες, ὅσους θυητοὺς ἡξειος καθορᾷ. Vgl. auch besonders die bekannte Erzählung Herod. 1, 30—33 und die Worte: διέδεξεν ὁ θεὸς ὃς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζωεῖν.

6) Wie denn Bernhardy (Grundriß der griech. Lit.-Gesch. II, 1. 3. Aufl.) deshalb von einer „kastenartigen Tugendlehre“, derjenigen des dorischen Adels bei Theognis redet. Vgl. Ziegler a. a. D. S. 24.

7) Bergk, poetae lyrici graeci, ed. IV. T. II. Lips. 1882.

als das Höchste zu bezeichnen (1003 fg.). So haben wir hier bereits die späteren vier Kardinaltugenden. Sie haben ihren Ursprung in der populären Moral des bürgerlichen Gemeinschaftslebens und sind erst später philosophisch begründet, verwerthet und vertieft worden. Den Gegensatz zu dieser Tugend bildet der Nebermuth, die οὐρανία (1174 fg.); er ist das größte Uebel (151). Es ist, wie wir sehen, die altgriechische Anschaung, welche Einhaltung der Schranke als die Sittlichkeit, Nichtachtung derselben als die Sünde ansieht. Unter den einzelnen Lebensverhältnissen treten hervor: die Pflicht die Aeltern zu ehren (821 fg.), die Liebe zur Heimat (788), die Treue gegen den Freund (97. 323 fg.), dem Freunde Freund, dem Feinde Feind sein (871 — ein allgemeiner Grundzug aller folgenden Zeiten). Dem Nebenmenschen soll man Theilnahme erweisen (1217 fg.), aber Wohlthaten nur den Würdigen (105 fg.), denn nur von diesen hat man Vergeltung zu hoffen (573 fg.); gegen die Fremden und Diener aber ist Kälte und Härte (301 fg.), und gegen die Feinde Haß das Richtige (363 fg.), ja Rachsucht (345 fg.). Von eigentlicher Liebe also ist hier nicht die Rede. Wo es Liebe zu sein scheint, ist es interessirte Liebe, deren Seele die Selbstsucht bildet und die stolze Verachtung der Anderen. Die Sittlichkeit ist nicht eine innere Heiligung und Erneuerung, sondern nur äußere Selbstbeherrschung (365 fg.). Der Weg zu ihr ist die Erziehung und Lehrunterweisung der Jugend (28); im Alter hilft Lehren nichts mehr (578) und den Thoren zum Weisen, den Schlechten zum Wackeren zu machen (d. h. Bekehrung) ist unmöglich (429 fg.); denn „mit Lehren wirst du den Schnst niemals bilden zum rechtlichen Mann“ (438). Denn die Sittlichkeit ist naturbedingt. Sie ist abhängig von edler Geburt (535 fg.), vom Geschick (166), von äußeren Umständen, besonders vom Vermögen (173 fg. 751 fg.). Kein Wunder, daß in Wirklichkeit nur wenige tugendhaft sind (150. 933) und Niemand von Grund aus gut (615), sondern die Sünde allgemein (327) und alle möglichen Schlechtigkeiten unter den Menschen heimisch (623), und so auch Niemand glücklich (167 fg. 425 fg.), wie dem sein berühmtes Wort, daß Nichtgeboren sein oder doch wenigstens gleich nach der Geburt zu sterben das Beste sei,¹⁾ oft citirt wurde. Die Folgerung, die daraus gezogen wird, ist auf der einen Seite die

1)

πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἀριστον,
μηδὲ ἐσιδεῖν αὐγὰς δέσσος ἡελίου.
φύντα δ' ὅπως ὕκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

Resignation (τολμᾶν: 1029 τόλμα, θυμέ, χακοῖσιν ὄμως ἀτλητα πεπονθώς, außerdem 355. 442. 445. 591. 617. 657. 687), auf der anderen Seite, da wir doch alle sterben müssen und die Jugend vergeht, Genüß des Lebens und der Jugend (567 fg. 973 fg. 983 fg. 1007 fg. 1065 fg. 1070). Wir sehen, das Streben nach Sittlichkeit führt nur zum bürgerlichen Rechtverhalten, zu einer äußeren Selbstbeherrschung in edler Sitte, weil die Sittlichkeit naturhaft gefaßt und vom Geist des Egoismus innerlich bestimmt ist. Es ist eine Sittlichkeit nicht des Handelnden, sondern nur der Handlung, bei welcher die schlimme Artung des Herzens ungebrochen die alte bleibt. Die sittliche Anschauung des Theognis beherrscht das gesamte griechische Bewußtsein, auch in der philosophischen Ethik eines Aristoteles begegnet sie uns; und über ihre Schranken ist die antike Moral nie hinausgekommen: so denn auch, wo sie ehrlich war, nicht über das Bekennniß ihres Unvermögens, daß sie mit Lehre, die doch ihr einziges Mittel war, nie die Unsittlichkeit überwinden und in sittliche Ge- sinnung umwandeln könne.¹ Sie weiß Sollen und Sein nicht zusammenzubringen.

4. Solon war auch einer der s. g. sieben Weisen — Staatsmänner und Morallehrer zugleich, von denen mannichfache Sitten- sprüche berichtet werden, in welche sie ihre politisch-moralische Lebens- erfahrung niedergelassen. Wenn schon bei Theognis sich mit der Moral der Blick auf den Erfolg, also die Reflexion der Klugheit auf die Nützlichkeit verbunden hatte (105 fg. 135. 164), so tritt dies Moment der Klugheit und Utilität bei den Sittenprüchen dieser s. g. sieben Weisen noch stärker hervor. Die Moral wird zur Klugheitsmoral; denn sie ist das Produkt der praktischen Lebenserfahrung. Das Maß, von allem das Beste, ist nicht blos das Schönste, sondern auch das Nützlichste.² Zwei Denksprüche sind es vor allem, welche den Kern

1) Vgl. Theognis v. 429 ff. — — —

Hätte dem ärztlichen Stand solches verliehen ein Gott,
Unheilbrütenden Sinn und Laster der Menschen zu heilen,
Viel und reichlicher Lohn würde fürwahr ihm zu Theil,
aber mit Lehren

Wirst du den Schuft niemals bilden zum rechtlichen Mann.

(Uebers. v. Binder.)

So noch Celsius in seinem ἀληθῆς λόγος. Das Evangelium dagegen kennt auch eine Medicina animae. Vgl. Joh. Gerhard Einl. zu s. Meditationes sacrae.

2) Μηδέν ἄγαν wird dem Pittakos und Solon zugeschrieben; Thales: μέτρω χρῶ. Pittakos und Chilon: μὴ ἐπιθύμει ἀδυνάτων. Bias: νόσος φυγῆς τὸ τῶν ἀδυνάτων ἐρᾶν. Solon: θυμοῦ κράτει. Pittakos: ἡδονῆς κράτει.

der übrigen und gleichsam den Schwerpunkt der hellenischen Gesinnung bedeuten: γνῶθι σαυτόν und μηδὲν ἄγαν (Bernhardy, Grundriss I, 394). Sie bildeten auch neben dem vielgedeuteten Εἰ die wichtigsten der am Heiligtum des Apollo angeschriebenen delphischen Sprüche. Sie begrüßten von den dorischen Säulen in der Vorhalle des Tempels aus den Nahenden. Sie sind alle Ausdruck eines und desselben Geistes praktischer Moral, Sprüche der Lebensweisheit, in die sich die Lebenserfahrung bedeutender Männer niedergelegt hatte, die dann zum Anhalt für die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins des Volkes wurde. Die Summe dieser Lebensweisheit ist die Idee des Maßvollen. Es ist nicht eine tiefere sittliche Ausschauung, die hier zum Ausdruck kommt; der Standpunkt ist vielmehr ein praktischer Nützlichkeitsstandpunkt, wie er solchen Lebensregeln überhaupt eignet. Aber sie erhalten eine höhere Weihe, indem sie dem Gott in den Mund gelegt werden. Die Moral knüpft an die Religion an; aber sie knüpft blos an sie an, sie ist nicht aus ihr entsprungen, sie hat ihren Ursprung vielmehr nur in der vernünftigen Erwägung des menschlichen Gemeinschaftslebens; das Verhältniß der Moral zur Religion ist ein ganz äußerliches.¹

Chilon: ἐγκράτειαν ἀσκεῖ. Thales: κακὸν ἀκρασία. Kleobulos: μέτρον ἀριστον (vgl. auch τοῖς σοφοῖς τὸ μέτρον ὁ νόμος δέδωκεν). Periander: ὅρπιν μίσει. Chilon und Pittakus: γνῶθι σαυτόν. — Pittakus: φίλει τὴν παιδείαν. Thales: βαρὺ ἀπαιδευτία. Periander: πᾶσιν ὄρεσκε. Solon: ἔργασιν ἐν μεγάλοις πᾶσιν ἀδεῖν γαλεπόν — wogegen schon Theognis 799—804: οὐδὲ — Ζεὺς — δυντοῖς πᾶσιν ἀδεῖν δύναται. — Pittakus: κτῆσαι καλοκαγαδίαν. Solon, Pittakus und Chilon: νόμοις πείσου. — Pittakus: παρακαταδήκος ἀπόδος. Vgl. Ziegler a. a. O. S. 254 f. Die Überlieferungen bei Diog. Laert. I, 2 ff.

1) Neben die Delphischen Sprüche hat Göttling eine geistvolle Abhandlung geschrieben (Ges. Abh. I, 221—250), in welcher er in jenen Sprüchen „das älteste ethische System der Griechen“ nachzuweisen sucht und die Vermuthung begründen zu können glaubt, daß die Sprüche ein Distichon und zwar folgendes gebildet haben. Ei. θεῷ ἡρα κόμισον. παραὶ τὸ νόμισμα γάραξον. γνῶθι σεαυτόν. μηδὲν ἄγαν. ἐγγύα, πάρα δὲ ἄτη. Darin glaubt er die alten fünf Kardinaltugenden zu finden: ὄσιότης = θεῷ ἡρα (Gott den Dienst oder die Ehre). σοφία = γνῶθι σεαυτόν. δικαιοσύνη = μηδὲν ἄγαν. σωφροσύνη = ἐγγύα, πάρα δὲ ἄτη (thue ein Gelöbniß und gleich ist Unglück da). ἀνδρία = παραὶ τὸ νόμισμα γάραξον (präge die Münze um d. h. gestalte die Sitte frei nach deiner Eigenthümlichkeit). Diese fünf Tugenden seien hier wie fünf Prädikate zu dem Subjekt: „du bist“, nämlich: ein Mensch, gedacht und unter den Schutz Apollo's, des Vertreters der Idee der höheren Sittlichkeit unter den griechischen Göttern, gestellt. — Aber Ferd. Schulz hat im Philologus XXIV. 1866 S. 193—226 („die Sprüche der delphischen Säule“) das vielfach Unsichere dieser Aufstellungen Göttling's nachgewiesen, vor allem daß die Sprüche nicht hexametrisch lauteten, schon deshalb, weil es nicht γνῶθι σεαυτόν sondern stets γνῶθι σαυτόν heißt. Er glaubt folgende fünf Sprüche feststellen zu können: γνῶθι σαυτόν und μηδὲν ἄγαν, die beiden bekanntesten, welche auch von Plato Protag. S. 343 als denkwürdige dem Apollo geweihte Sprüche der lakedämoni-

3. Die Höhe der sittlichen Denkweise des hellenischen Volksgeistes.

Bgl. zum Folgenden bes. Nägelebach, Nachhom. Theologie. Nürnb. 1857.
 Außerdem Lübbek, Sophokleische Theologie u. Ethik. Kiel 1851. 55.
 Schömann, Das sittl.-religiöse Verhalten der Griechen zur Zeit ihrer Blüthe. Greifsw. 1848. G. Drönke, Die relig. u. sittl. Vorstellungen des Aeschylus u. Sophokles. Leipz. 1861. Ders., Ueber die relig. u. eth. Anschauungen Pindar's. Zeitschr. f. d. Gymn. XIV. 1861. S. 68—79.
 Platner, Ueber die Idee der Gerechtigkeit in Aeschylus u. Sophokles. Leipz. 1858. H. Buchholz, Die sittl. Weltanschauung des Pindar u. Aeschyl. Leipz. 1869. W. Hoffmann, Aeschyl. u. Herodot über den οδόνος der Gottheit. Philologus Bd. XV. Ders., Das Walten der Gottheit im Menschenleben nach Aeschyl. u. Sophokl. Progr. des Sophiengymn. Berlin 1869. Piderit, Sophokleische Studien. Hanau 1856. 57. Lindemann, 4 Abhandlungen über die relig.-sittl. Weltanschauung des Herodot, Thukydides u. Xenophon u. den Pragmatismus des Polybius. Berlin 1852.

1. Die großen Geschickte, welche Griechenland in den Perserkriegen erfuhr, und das erweiterte politische Leben, welches sich daran anschloß, erweiterten den Blick über den nächsten Kreis hinaus und erhoben den Geist auf einen höheren Stand auch der sittlichen Betrachtung der menschlichen Dinge und gaben dem individuellen Leben eine Beziehung zu den großen weltgeschichtlichen Gegensätzen und Gesetzen. Der Geist der sittlichen Denkweise blieb im wesentlichen derselbe, wie er schon bei Homer grundlegend sich ausgesprochen und in der Reflexion Hesiod's und der Gnomiker sich entwickelt hatte; aber indem er sich zusammenschloß mit den großen geschichtlichen Erfahrungen, die man gemacht, erfuhr jene damit ebenso eine sittliche Vertiefung und Erweiterung. Vor allem waren es die großen Dramatiker, in denen dieses vertiefte sittliche Bewußtsein zum Ausdruck kam, neben Aeschylus insbesondere in Sophokles; aber auch die Historiker stellen den besonderen Kreis geschichtlicher Vorgänge, den sie darstellten, in das Licht allgemeinerer Betrachtung. Und wenn dann

schen Weisheit genannt werden, ferner ἡγεμόνα, πάτερ δ' ἄτη, nach Plato Charmid. S. 164 — diese drei Sprüche werden von Diodor und Plinius dem Chilon allein zugeschrieben —; dann werden noch als delphisch genannt das bekannte Ei und θεῷ ἥρα. In Betreff des Ei stimmt Schulz mit Göttling darin überein, daß es nicht, wie es Plutarch faßt (de E. delph. c. 17. 19—21) als Gruß an die Gottheit — wie es ja allerdings gemeint sein mag, wenn es auf Gemmen eingegraben war — sondern, weil hier unter den Sprüchen, als ein Ruf Gottes an den Menschen zu fassen sei: „du bist ein zwar endliches, aber doch denkendes, selbstbewußtes Wesen“, also handle als solches. — Nach griechischer Denkungsweise ist der Mensch ein endliches Vernunftwesen. Von diesem Bewußtsein soll sein sittliches Verhalten bestimmt sein.

im Zusammenhang mit dem gesteigerten individuellen Selbstbewußtsein jene Spannung zwischen dem Geist des Subjektivismus und der volksmäßigen Ueberlieferung eintrat, durch welche allmählich diese zerstört wurde, so bewahrte sich doch bis weit herunter die überkommene sittliche Denkweise und fand besonders in einzelnen Rednern Dolmetscher, und zuletzt noch in Pausanias einen späten Zeugen.

2. Die Grundlage des sittlichen Bewußtseins ist auch jetzt das religiöse; aber auch jetzt nicht der Gegensatz des sündigen Menschen zur heiligen Gottheit, der Sünde zur Heiligkeit und Liebe, sondern des hinfälligen und vergänglichen Menschen zu den höheren Mächten, die wie an Macht so an Wissen und Weisheit die Menschen weit überragen. Und zwar ist es die göttliche *σοφία*, welche jetzt stärker als früher betont wird im Zusammenhang mit der stärker sich geltend machenden Vorstellung der göttlichen Vorsehung (*πρόφορα*) und Leitung der menschlichen Dinge. Da aber die göttliche Providenz und Weltregierung ein sittliches Thun ist, so fordert dies sittliche Eigenschaften von Seiten der Götter, vor allem die Strafgerichtigkeit. Daß der Freveler leiden müsse (*δράσαντι παθεῖν*), galt als uraltes göttliches Prinzip der Weltordnung. Die Gewißheit der Strafe des Bösen war sicherer als die der Belohnung des Guten. Aber es ist nicht sowol die sittliche Natur der Gottheit, welche in der Gerechtigkeit sich mit innerer Nothwendigkeit manifestirte, als vielmehr der Beruf der Götter, als die höheren Mächte des Weltlebens die menschlichen Geschickte zu leiten, was nach dem sittlichen Bewußtsein der Menschen nicht ohne die Handhabung des sittlichen Gesetzes der Vergeltung geschehen kann.¹⁾

Daß die Götter trotz der Vertiefung und Erweiterung der sittlichen Betrachtungsweise, welche sich in der stärkeren Betonung der göttlichen Providenz zeigt, doch immer die höheren Mächte bleiben, welche die Menschen in den ihnen gezogenen Schraufen zu halten oder in dieselben zu weisen haben, zeigt sich darin, daß auch jetzt nicht blos

1) Darüber, daß es der homerischen Denkweise noch völlig fern liegt eine Providenz im eigentlichen Sinn vorauszusehen, vgl. Nügelsbach, Homer. Theol. S. 52, wo auf Delbrück's Abhandlung: Homeri religionis quae ad hanc beatae vivendum heroicis temporibus fuerit, diss. Magdeb. 1797 (p. 11) verwiesen wird. Dagegen betont Aeschylus sehr nachdrücklich die Leitung der menschlichen Dinge durch die Götter in allen seinen Dramen. Vgl. Ludw. Schiller Neich. Perser erklärt. Berl. 1869 S. 23. Zum Begriff einer Vorsehung im vollen Sinn erhebt sich freilich der griechische Geist auch hier nicht, da ihm die Idee der Einheit der Menschen und ihrer Geschichte und die Gewißheit eines einheitlichen Ziels derselben fehlt. Vgl. Nügelsb., Nachhom. Theol. S. 90 sg.

sie der sittlichen Ueberhebung entgegentreten, sondern auch dem Uebermaß des Glückes. Der Neid der Gottheit ($\tauὸ\ \varthetaεῖον\ φθονερὸν\ καὶ\ ταραχῶδες$ [zornig] Herodt. 1, 32) ist nicht blos herodoteische Vorstellung.¹ Zwar protestirt Aeschylus gegen die gewöhnliche Volksvorstellung, daß auch schuldloses Glück Elend erzeuge (Ag. 757). Der φθόνος steht bei ihm immer eine Herausforderung des Einschreitens der Götter voraus; er ist νέμεσις. Aber damit steht Aeschylus, von den Philosophen abgesehen, allein.² Selbst dem frommen Xenophon ist jene Vorstellung nicht fremd. Und diejenigen Schriftsteller, welche den altgriechischen Glauben in der Endperiode des griechischen Lebens bekennen, sind erfüllt von der Ueberzeugung, daß die Gottheit dem Menschen auch schuldloses Glück nicht gönne.³ Damit aber wird die Nemesis gegen menschliches Uebermaß aus einer Sache sittlicher Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit zu einer Sache des persönlichen Parteiinteresses der Götter; und die Güte und Gnade der Gottheit zu einer Sache der Willkür. Zu einer wirklichen Erkenntniß und Anerkennung göttlicher Heiligkeit und Liebe kommt es nicht; damit aber auch nicht zur Sicherung der richtigen religiösen Grundlagen der sittlichen Denkweise. Das Fundament liegt wesentlich nur in der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, vor allem im Sinne der Strafgerechtigkeit. Darauf ruht das sittliche Regiment, welches die Götter führen.

Dies macht sich vor allem geltend in der Aufrechterhaltung der Grundordnungen des menschlichen Lebens. Diese betreffen im wesentlichen die Pflichten gegen die Götter, gegen die Eltern und gegen die Töden. Zu diesen allgemeinen Pietätsverhältnissen treten dann die speciellen Rechtsverhältnisse des bürgerlichen Gemeinwesens, welche ebenfalls unter dem Schutz der Götter in mannichfacher Vertheilung stehen. Aber ohne daß die Gottheit konsequent als alles bedingendes Prinzip und alles bestimmende Macht gesetzt würde und es so zu einer einheitlichen sittlichen Weltanschauung käme. Denn da die Götterwelt nur ein Erzeugniß des eigenen Menschengeistes ist, so trägt sie auch stets die Schranken desselben an sich, kommt also über die Selbst-

1) Zu Herod. vgl. Hoffmeister, *Sittlich-relig. Lebensansicht des Her.* Essen 1832. § 1—7. Die betr. Stellen sind öfter gesammelt z. B. von den Auslegern zu Herod. 1, 32. 3, 40. 7, 10, V, zu Pindar Ol. 8, 86. 13, 25. Isthm. 6, 39 und Eurip. Alc. 1154. Lehr's *Populäre Auffäße aus dem Alterth.* 2. Aufl. 1875, S. 33—68. Lange, Verm. Schr. S. 238 f. Nügelsb., Nachhom. Theol. S. 50 ff.

2) Vgl. Schiller a. a. O. S. 22.

3) Nügelsb., Nachhom. Theol. S. 52. Auch bei Aeschylus ist in den Göttern etwas Feindseliges; vgl. Prom. und Pers. 364. Ferner Pindar, Isthm. 6, 55. Pyth. 10, 28. Ol. 13, 34.

widersprüche nicht hinaus, welche schließlich den religiösen Glauben und damit die Grundlagen der Moral aufzulösen drohen.

3. Was nun das Einzelne betrifft, so wird nach wie vor die Frömmigkeit in die Anerkennung der Abhängigkeit von den Göttern gesetzt, nicht sowol im Sinne einer freien inneren Gesinnungsthat, als vielmehr im Sinne eines rechtlichen Verhältnisses, welches im äußeren gesetzlichen Thun, vor allem des Opfers, seinen entsprechenden Ausdruck findet. Dem entsprechend ist auch jetzt das Gebet nur Produkt des Bedürfnisses, nicht freie Neußerung des kindlichen Verhältnisses zur Gottheit. Doch ist es nicht nur eine das ganze Leben umfassende Macht, denn keine Lehre steht fester, als daß alles mit der Gottheit d. h. mit Gebet und Opfer begonnen werden müsse¹; sondern es zeigt sich auch insofern ein sittlicher Fortschritt über die frühere Zeit hinaus, als uns mehr Gebete um sittliche Güter begegnen.² Und auch im religiösen Verhalten wird mehr als früher auf die Gesinnung — des Gehorsams, des Vertrauens, der Ergebung gedrungen; freilich einer Ergebung nur im Sinne der Resignation gegen die göttliche Nothwendigkeit.³ Denn zu einem persönlichen Verhältniß der Gottheit kommt es nie, wie denn auch unter den vielen griechischen Namen, die mit φιλο zusammengesetzt sind, kein einziger sich findet, der in der zweiten Hälfte den Namen einer Gottheit hat.⁴

So ist denn auch das Motiv der Sittlichkeit nicht das sittliche, sei es positiv, sei es negativ, Verhältniß zu Gott, sondern das natürliche Moment der Hinfälligkeit der Menschen.⁵ Im Bewußtsein dieser seiner Hinfälligkeit soll er nun auch seiner Schranken bewußt bleiben und sie einhalten. Darin besteht die Sittlichkeit; ihr Prinzip ist das Maß, ihr Wesen die σωφροσύνη, ein σώφρον d. h. ein ἀνὴρ μέτρος

1) Vgl. Xen. Oecon. 6, 1: σὺν τοῖς θεοῖς ἄργεσθαι παντὸς ἔργου, ὡς τῶν θεῶν κυρίων ὅντων οὐδὲν ἥπτον τῶν εἰρηνικῶν η̄ τῶν πολεμικῶν ἔργων.

2) Vgl. Pind. Ol. 13, 115: Ζεῦ τέλει, αἰδὼ δίδο: (d. i. σωφροσύνην, also den Inbegriff und Kern aller Sittlichkeit) καὶ τύχαν τερπνῶν γλυκεῖαν. vgl. auch das berühmte Lakedämonische Gebet (Alcib. sec. p. 148 C), daß die Götter ihnen zu dem Guten das Schöne geben möchten d. h. zu dem Nützlichen das Sittliche.

3) Vgl. J. B. Thukyd. 2, 64, 2: φέρειν χρή — τὰ δαιμόνια ἀναγκαῖως, τὰ τε ἀπὸ τῶν πολεμίων ἀνδρεῖως.

4) Nagelsb. a. a. D. S. 424 Num.

5) Die Klage hierüber geht durch alle Seiten herab. Aeschyl. Agam. 1327 σκιά τις. Soph. Oed. Col. 1224 im Anschluß an Theognis bekanntestes Wort: μὴ φύναι τὸν ἄπαντα νικῆ λόγον· τὸ δ̄, ἐπεὶ φανῆ, βῆναι κεῖθεν ὄθεν περ ἥκει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα. Aj. 125 f. Pind. Pyth. 8, 95 σκιᾶς ὄναρ αὐθρωπος.

zu sein¹; demnach sich selbst zu beherrschen, ἄρχειν ἑαυτοῦ, die natürlichen Begierden im Baum zu halten, ist die sittliche Aufgabe, deren Erfüllung allen anderen Tugenden und Vorzügen erst ihren Werth verleiht² — also nicht Heiligung, sondern Beschränkung der Natur auf das dem Einzelnen durch das Gemeinschaftsleben und die Vernunft gesetzte Maß.

4. Im Verhältniß zu den Anderen erweist sich die σωφροσύνη als das suum cuique tribuere, gestaltet sich also zur δίκαιοσύνη. Denn diese besteht darin, daß jedem zutheil wird, was ihm gebührt, dem Freunde Gutes, dem Feinde Böses &c., um so das Gleichgewicht im bürgerlichen Gemeinschaftsleben aufrecht zu erhalten. Zu ihr gehört im socialen Verhältniß der Menschen zu einander die Wahrheit und Treue, welche die Bedingung des Gemeinschaftslebens sind, vor allem die Eidestreue. Vor Anderen verabscheut der fromme Xenophon Eid- und Wortbrüchigkeit. Wer einen Eid mit Bewußtsein mißachtet, führt gegen die Götter selbst Krieg und wird ihnen nicht entrinnen.³ Aber zu einer rüchhaltlosen, durch das Interesse nicht beschränkten Anerkennung der Wahrhaftigkeit kommt es doch nicht.⁴ So bedeutend die Rolle ist, welche im antiken Leben die Freundschaft spielt, so ist doch auch hier das Prinzip des gegenseitigen Maßes bestimmend, so daß dadurch das Freundschaftsverhältniß den Charakter eines Rechtsverhältnisses bekommt. Darnach bestimmt sich auch das Verhältniß zum Feind. Die Rechtmäßigkeit der Rache ist daher allgemeiner Grundsatz.⁵ Der Mensch selbst geht immer unter in dem konkreten Menschen, mit dem wir in unmittelbarer Verbindung stehen, im Bürger, im Freund, im Feind. So wird zwar die Pflicht der Ver-

1) Bind., Ol. 13, 47 ἔπεται δὲ ἐν ἑάστῳ μέτρον. Aesch., Pers. 820: ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν. Soph. Aj. 758 fg.

2) Xenoph., Cyrop. 3, 1, 16 ἀνευ σωφροσύνης οὐδὲ ἄλλης ἀρετῆς οὐδὲν ὄφελος, Mem. 4, 3, 1. Sie ist ἐγκράτεια ἡδονῆς, νāmīl. γαστρὸς καὶ ποτοῦ, speziell τῶν ἀφροδιτίων. auch der Päderastie. Vgl. Xen., Mem. 1, 3, 14. 2, 2, 4. Nägeleb. a. a. O. 234.

3) Anab. 2, 5, 7. 41: δίκαιον γάρ ἀπόλλυσθαι τοὺς ἐπιορκοῦντας. Zur Wortbrüchigkeit vgl. 2, 6, 22. 25. 3, 2, 4.

4) Soph., Philoct. 108. Menander bei Stob. 12, 5: κρείττον δὲ ἐλέσθαι ψεῦδος η ἀληθὲς κακόν. Vgl. Lübbker, Theol. des Soph. II, 58 fg.

5) Vgl. Aeschylus' Dreistie. Soph., Antig. 641 fg.: die Männer wünschen deswegen gehorsame Söhne im Hause, ὡς καὶ τὸν ἐγχρὸν ἀνταμύνωνται κακοῖς καὶ τὸν φίλον τυμῶσιν ἐξ ἵσου πατρί. Xen., Mem. 2, 3, 14: καὶ μὴν πλείστου γε δοκεῖ ἀνήρ ἐπαίνου ἀξίος εἶναι. διὸ ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν. 2, 6, 35: ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς. Vgl. Nägeleb. a. a. O. S. 248 f.

söhnlichkeit anerkannt¹, aber zur eigentlichen Feindesliebe kommt es nicht.² Unter den Erweisungen der δικαιοσύνη tritt besonders die Dankbarkeit (vor allem bei Xenophon³) und die Barmherzigkeit gegen die Hülfslosen, die eben als solche einen Rechtsanspruch darauf haben — gegen die Fremden, die Schutzflehdenden⁴, die Armen (besonders in Athen⁵), die Alten (besonders in Sparta), die Todten — hervor. Diese Erweisungen der δικαιοσύνη bilden dort den Kreis der φιλανθρωπία — wofür Xenophon den älteren Cyrus als Beispiel aufstellt. Aber immer ist es nicht die Liebe gegen den Menschen als solchen, sondern eben Erweisung der Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt, aus Achtung vor dem Gesetz⁶, eine Sittlichkeit der That, nicht des Thäters, also eine Sittlichkeit der Gesetzlichkeit. Es fehlte das tiefere sittliche Prinzip und die Macht der inneren sittlichen Erneuerung. Darum konnte es geschehen, daß Licht und Schatten hart nebeneinander standen und z. B. mit der Uebung der Barmherzigkeit, welche den Ruhm Athens bildete, zugleich rücksichtsloseste Unbarmherzigkeit sich verband.

5. Dieser Mangel der innerlichen und einheitlichen Sittlichkeit macht sich auch geltend in den Bethätigungen der δικαιοσύνη innerhalb der sittlichen Institutionen der Ehe und des Staates. Die Ehe gilt nicht als ein sittliches, sondern als ein rechtlich politisches Institut; ihr Zweck ist ausschließlich Kindererzeugung, und zwar im Dienst des Staates, also echtes Bürgerblut zu erhalten. Deshalb wurde zwar Treue der Frau, aber nicht des Mannes gefordert; denn die Ehe trug nicht den Charakter der Heiligkeit an sich und war nicht an sich ein sittliches Verhältniß.⁷ So war denn auch folgeweise die Stellung

1) Pittakus: συγγνώμη τημωρίας κρείττων bei Diog. Laert. I, 4, 3. Soph. Aj. 1332 fg.

2) Schaubach, Das Verhältniß der Moral des klass. Alterth. zur christl. beleuchtet durch vergleich. Erörterung der Lehre von der Feindesliebe. Stud. und Krit. 1851, 1.

3) Xen., Cyrop. 5, 2, 11. 5, 3, 31. 6, 1, 47. Anab. 5, 8, 26 καλόν γε καὶ δίκαιον καὶ ὄστον καὶ ἥδιον τῶν ἀγαθῶν μᾶλλον ἢ τῶν κακῶν μεμνῆσθαι. Lübker, Soph. Theol. II, 61.

4) Zeus heißt αἰδοῖος und ἵξετος.

5) Vgl. bei Nügelsb. a. a. D. 255 fg. die — wenngleich etwas rhetorische — Schilderung des Verhältnisses zwischen den Reichen und den Armen bei Isofr. 7, 31. 32. 35.

6) Vgl. Nügelsb. a. a. D. 261.

7) Ueber die griech. Auffassung der Ehe vgl. Lassaulx, Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. In dessen Studien des klass. Alterth. S. 374—458. Becker, Charikles II, 52—54 S. 276—328. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II, 175—207. Die Ehe wird zwar κοινωνία παντὸς τοῦ βίου genannt Isofr. 3, 40; aber ihr sittlicher Charakter ging leicht in dem

der Gatten nicht die der Ebenbürtigkeit, weil nicht das sittliche Verhältniß persönlicher Gleichheit, sondern das natürliche Verhältniß der Ungleichheit maßgebend war, wenn auch in Wirklichkeit manche Ehen der sittlichen Forderung mehr entsprachen. Da nicht die sittliche Würdigung der Ehe selbst als einer persönlichen Lebensgemeinschaft, sondern, entsprechend der bürgerlichen Bedeutung der Ehe, nur die Naturbedingungen und Naturzwecke und äußeren Verhältnisse derselben für das sittliche Urtheil maßgebend waren, so war die Leichtigkeit der Scheidung, sowie die Freiheit des Konkubinats die natürliche Folge davon und eine mächtige Beförderung in der Auflösung der sittlichen Bande. Aus dieser naturalistischen Betrachtung des geschlechtlichen Lebens erklärt sich auch die uns so unbegreifliche, in der alten Welt heimische Sitte der Päderastie — die unerfreulichste Seite im Bilde des antiken Lebens, um so abstoßender, je mehr sie auch von der Poesie verherrlicht wurde.¹

6. In dem durch die Natur geknüpften Verhältniß von Eltern und Kindern² ist vor allem das Recht der Eltern von der allgemeinen Sitte des griechischen Volkes geschirmt, und das Gebot die Eltern zu ehren der Verpflichtung, die Gottheit zu ehren, zunächst stehend, und auch durch die positiven Gesetze (Athens) geschützt.³ Denn die Gerechtigkeit fordert, daß die Kinder sich dankbar erweisen. So ordnet sich dieses Pietätsverhältniß der Pflicht der rechtlichen Gegenleistung unter und fällt so ebenfalls der rechtlich gesetzlichen Betrachtungsweise anheim, welche die Schranke der gesammten griechischen Moral ist. Wird das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern aber unter den Gesichtspunkt des Rechtes gestellt, so fällt naturgemäß auf

rechtlichen unter (Hermann, Priv. Alterth. S. 131) und ihre sittlichen Schranken erhellen aus der bekannten Stelle in Demosth. Rede gegen Neära § 122: τὸ γὰρ οὐνομεῖν (das eheliche Zusammenleben) τοῦτ' ἔστιν, δεὶς ἀν παιδοποιῆται καὶ εἰσάγγη εἰς τε τοὺς φράτερας καὶ δημότας τοὺς υἱεῖς καὶ τὰς θυγατέρας ἐκδιδῶ ὡς αὐτοῦ οὐσας τοῖς ἀνδράσιν. Τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἥδονης ἔνεκ' ἔχουσεν, τὰς δὲ παλλακὰς τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σωματος, τὰς δὲ γυναικας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γυναιών καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν. So ist sie denn „faum besser als ein nothwendiges Uebel angesehen und jedenfalls als ein Rechtsgeschäft behandelt“ worden (Herm., Priv. Alterth. 143).

1) Vgl. Becker, Charikles II, 189. Hermann, Priv. Alterth. § 29, 14 fg.

2) Leop. Schmidt II, 133 fg.

3) Die κάκωσις γονέων schloß in Athen von den Staatsämtern aus. Hermann, Priv. Alterth. § 11, 16. Nestchin. I, 28: τοὺς γονεῖς δεῖ εἶ τοου τιμᾶν τοῖς δεοῖς. Als Pflicht der Dankbarkeit: Anaximenes bei Stob. 79, 37: ἀντευεργετεῖν, Aber uneheliche, verwahrloste, der Entehrung preisgegebene Kinder sind durch das Gesetz von allen Gegenleistungen freigesprochen (Hermann, Priv. Alterth. § 11, 17—19).

die Seite der Kinder das stärkere Moment der Verpflichtung, auf die der Eltern und speziell des Vaters das der Berechtigung. Es geht auch hier der Mensch im Kinde und sein Menschenrecht unter in dem speziellen Unterordnungsverhältniß, wie es natürlicherweise gesetzt ist. Das Kind erscheint mehr als „eine der Willkür des Vaters anheimgestellte Sache“, denn als eine in sich selbst berechtigte menschliche Existenz. Abtreibung der ungeborenen Frucht und Aussetzung der Neugeborenen¹ waren nur natürliche Konsequenzen dieser Anschauung. Besitzlicher erscheint das geschwisterliche Verhältniß.² Welcher Innigkeit dasselbe fähig war, zeigt Antigone oder Orestes und Elektra. Es ist die Gleichheit der Naturbedingtheit, welche den Geschwistern den Charakter gegenseitiger Ebenbürtigkeit verleiht und sie aneinanderweist und bindet.³ Der Mangel der sittlichen Würdigung der menschlichen Persönlichkeit und die Herrschaft der naturhaft bedingten und rechtlichen Betrachtungsweise mußte sich besonders in der sittlichen Beurtheilung des Sklavenverhältnisses geltend machen.⁴ „Die Sklaven, welcher Art sie auch seien, sind jure humano rechtlos, ja einer moralischen Persönlichkeit unfähig.“ „Ihre Zucht wird daher der Zucht der Thiere gleichgestellt.“ Darnach wird denn auch ihre Ehe geordnet. Und das Maß der Büchtigung hängt lediglich von der Willkür des Herrn ab. Zwar mildert die Sitte, besonders in Athen, vielfach die Härten des Rechtes, sowie auch das eigene Interesse der Besitzer, sodaß sich das Verhältniß wol auch zu einem Vertrauens- und Anhänglichkeitsverhältniß gestalten konnte; das Maßgebende aber war doch immer der Gesichtspunkt des ausschließlichen Rechtsverhältnisses und der durch Furcht und Strafe aufrecht zu erhaltenden Herr-

1) Hermann, Priv. Alterth. § 11, 5, 6. Nägeleb. a. a. D. S. 281.

2) Leop. Schmidt II, 157 fg.

3) Soph., Antig. 523: οὐτοὶ συνέχθειν ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν. Eurip., Orest. 211 ff. Ἀδελφός ist Bezeichnung der innigsten Freundschaft. Xen., Anab. 7, 2, 38. Nägeleb. a. a. D. S. 282.

4) Vgl. zum Folgenden Nägeleb. a. a. D. 283 ff. Außerdem Wallon, hist. de l'esclavage dans l'antiquité t. I. Becker, Charikles 3, 1—43. Leop. Schmidt II, 203—209. Bei Stob. 85, 15 wird der Sklave definiert: κατὰ φύσιν δοῦλος ὁ δυνάμενος αὐτάρκως τὰς διὰ τοῦ σώματος ὑπηρεσίας παρέχεσθαι τοῖς δεσπόταις καὶ ἐν τῷ δόσις πορευθῆναι καὶ φορτία βαστᾶξαι κακοπαθείας καὶ διακονίας ὑπομένειν, μήτε δὲ ἀρετὰν μήτε κακίαν ἐπιδεγχόμενος ψύχεικάν. Vgl. die Laked. κρυπτεῖα der Heloten (Hermann, Staatsalterth. 47, 6); sonst durfte in Griechenland über den Sklaven nur durch Urtheil und Recht Todesstrafe verhängt werden (Hermann, Staatsalterth. 114, 6—10). Über ihre Buziehung zum Haussgottesdienst und häuslichen Festen vgl. Herm., Priv. Alterth. 12, 7; ihren Anteil auch an öffentl. Festen Herm., Gottesdienstl. Alterth. 43, 10; ihren Einfluß als Pädagogen auf die Erziehung der Knaben Herm., Priv. Alterth. 34, 15—20.

schaft, worüber es zur Anerkennung der menschlichen Persönlichkeit im Sklaven nicht kam.

7. Alle diese sittlichen Verhältnisse nun ordnen sich dem Verhältniß zum Staat unter.¹ Denn diesem verdankt der Einzelne alles, wie seine natürliche, so seine sittliche Existenz. Seine natürliche — da im Staatsbürger der Bürger vor dem Menschen vorschlägt, der Bürger aber staatlich bedingt ist; die sittliche, weil sowol alle Erziehung, welche staatliches Gesetz (*πείθεσθαι τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἀρχούσιν*), Beispiel und Vergeltung als Mittel fordert², als auch aller Unterricht, welcher staatliche Pflege der Bildung besonders im Theater und in der öffentlichen Beredthamkeit fordert, staatlich bedingt ist. Und da auch alle Religion staatlichen Charakter an sich trägt und ein staatliches Institut ist, so ist also auch die Gemeinschaft an ihr, also das Verhältniß zu den Göttern abhängig von der Staatszugehörigkeit. So geht also der Staat und das mit ihm und nur mit ihm gegebene Vaterland über alles andere hinaus, was sonst dem Menschen hoch und lieb und werth ist.³ Es gehört der Einzelne ganz und gar dem Staaate an und hat ihm alles zu opfern⁴ und nur ihm zu leben. Einen Kosmopolitismus kennt der Griechen nicht, sondern nur seinen Staat und die Gemeinschaft des hellenischen Wesens und Lebens. Deshalb hat der Hellene im Hellenen, auch wo er ihm als Feind gegenübersteht, den Volksgenossen anzuerkennen. Auf dieser Grundlage entwickelte sich das Völkerrecht im Kriege: *τὰ νόμιμα τῶν Ἑλλήνων*. Damit ist denn auch die Grenze gegen „die Barbaren“ d. h. gegen alle Nichthellenen gezogen⁵, als gegen die hellenischer Bildung und Gesittung und Freiheitsliebe nicht theilhaftigen. Mit diesen besteht keine Gemeinschaft, sondern nur das Verhältniß des Kriegs.⁶ Es ist also der nationale Gesichtspunkt, welcher die gesammte sittliche Denkungsweise bestimmt.

8. Die so bestimmte Denkungs- und Lebensweise aber ist die sittliche, tugendgemäße, die *καλοκἀγαθία*. Es ist das von der An-

1) Leop. Schmidt II, 220—274.

2) Xen., Cyrop. 8, 1, 22 *αἰσθάνεσθαι μὲν γάρ ἐδόκει καὶ διὰ τοὺς γραφομένους νύμους βελτίους γιγνομένους ἀνθρώπους.*

3) Hierokles bei Stob. 39, 34: *προτιμᾶν τὴν πατρίδα τῶν γονέων — ἀλλὰ καὶ γυναικὸς σὺν αὐτοῖς, καὶ τέκνων καὶ φίλων, καὶ ἀπαξιπλῶς μετὰ θεοὺς τῶν ἄλλων ἀπάντων.*

4) Vergl. Herod. VII, 228 u. Lykurg, Leocrat. 109 (die Grabschrift der im Thermopylenkampf Gefallenen). Demosth. de cor. 205.

5) Hermann, Staatsalterth. § 9.

6) Ijofr. 12, 163 *τοὺς βαρβάρους τοὺς καὶ φύσει πολεμίους ὄντας.*

erkennung des Maßes und der Schranke der σωφροσύνη bestimmte Verhalten der δικαιοσύνη in den mannigfachen Verhältnissen des nationalen und staatlichen Lebens. Es ist nicht eine ideale Sittlichkeit, welche ein über den Menschen stehendes sittliches Ideal als die höhere Wahrheit vorhält, daß es der Wirklichkeit eingebildet werde, sondern die mit dem natürlichen Leben selbst gegebene, durch die staatliche Ordnung näher bestimmte Gesetzmäßigkeit des Lebens, welche also nicht eine innere Ueberwindung des eigenen Selbst und Erneuerung des letzten Grundes fordert, sondern nur auf dem gegebenen Naturgrund des Daseins eine Einschränkung seiner natürlichen Neuerungen, damit so das Gesamtleben sich harmonisch zusammenstimmend und schön gestalte.¹

Damit sind also die gewöhnlichen Motive des Handelns, wenn sie sich nur jenem Grundgesetz unterordnen, nicht aus— sondern eingeschlossen — die Motive der Ehre, der Furcht und des Nutzens,

1) Als Zusammenfassung dessen was zur καλοκἀγαθίᾳ gehört, führt Nagelssb. S. 308 folgende Stelle aus Στοκr. 12, 30—32 an: τίνας οὖν καλῶ πεπαιδευμένους; — πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πρότυποις τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἔκαστην προσπίπτουσι καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος· ἔπειτα τοὺς πρεπόντως καὶ δικαίως ὅμιλοιντας τοῖς ἀεὶ πλησιάζουσι, καὶ τὰς μὲν τῶν ἀλλων ἀηδίας καὶ βαρύτητας εὐκόλωνται καὶ ῥαδίνων φέροντας, σφᾶς δ' αὐτοὺς ὡς δυνατὸν ἐλαφροτάτους καὶ μετριωτάτους τοῖς συνοῦσι παρέχοντας· ἔτι δὲ τοὺς τῶν μὲν ἡδονῶν ἀεὶ κρατοῦντας, τῶν δὲ συμφορῶν μὴ λίαν ἡττωμένους, ἀλλ' ἀνδριωδῶς ἐν αὐταῖς διακειμένους καὶ τῆς φύσεως ἀξίων, ἡς μετέχοντες τυγχάνομεν· τέταρτον, ὅπερ μέγιστον, τοὺς μὴ διαφθειρομένους ὑπὸ τῶν εὐπραγιῶν μηδὲ ἔξιστα μένουσαν αὐτῶν μηδὲ ὑπερηφάνους γιγνομένους ἀλλ' ἐμμένοντας τῇ τάξει τῇ τῶν εὗ φρονούντων, καὶ μηδὲ μᾶλλον γαίροντας τοῖς διὰ τύχην ὑπάρξεισιν ἀγαθοῖς ἢ τοῖς διὰ τὴν αὐτῶν φύσιν καὶ φρόνησιν ἐξ ἀργῆς γιγνομένοις. Hier sind augenscheinlich die vier Kardinaltugenden ausgeführt: die σοφία, δικαιοσύνη, ἀνδρεία und — ὅπερ μέγιστον — σωφροσύνη. Sie sind die Zusammenfassung der ganzen Sittlichkeit. Daher fährt Στοκr. fort: τοὺς δὲ μὴ μόνον πρὸς ἐν τούτων ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄπαντα ταῦτα τὴν ἔξιν τῆς ψυχῆς εὐάρμοστον ἔχοντας, τούτους φημὶ καὶ φρονιμούς εἶναι καὶ τελείους ἀνδρας καὶ πάσας ἔχειν τὰς ἀρετάς. Es ist die populäre sittliche Denkweise hier durch die begonnene Moralphilosophie bereits (Στοκr. lebte ca. 400 — geb. 436, gest. 338 — er war ein Verehrer des Sokrates) zum klareren Bewußtsein ihres eigenen Inhalts gekommen. — Ein Bild der Kalokagathie ist Στρατοχαρος in Xenophon's *Ekonomikos* Kap. 6—12: „Als die wesentlichsten Züge des Gesamtbildes erkennt man leicht günstige Verhältnisse, edle Gefinnung, eine von Haus aus gute Erziehung und das Bestreben, die Früchte dieser Erziehung zu bewahren und wenn möglich und nöthig noch zu steigern“, Leop. Schmidt, I, 331. Dieses Wort, was sich eigentlich auf die ganze Tugend bezieht, kann dann auch benutzt werden „um eine einzelne Seite der Tugend preisend hervorzuheben; und dies thut Xenophon, wenn er Gerechtigkeit (Symp. 3, 4), Frömmigkeit (Symp. 4, 49), Pietät gegen das Alter (Mem. 3, 5, 15), Sittsamkeit (Symp. 8, 11. Cyrop. 5, 1, 18) oder Freigebigkeit (Cyrop. 8, 4, 34) Kalokagathie nennt“ (L. Schmidt I, 332). Vgl. noch Höhnhorn, καλοκἀγαθίᾳ ex locis Xenophontis adumbrata. Nissae 1850 und L. Schmidt I, 329—333.“

diese drei Motive sowol in der gewöhnlich maßgebenden wie in der höheren sittlichen Bedeutung gefaßt, in welcher sie schließlich die *εὐδαιμονία*, das auf sittlichen Grundlagen ruhende Wohlsein des Menschen bewirken. Unter allen Motiven fehlt eines, welches im Christenthum „das Hauptmotiv des sittlichen Handelns ist: die Liebe zu Gott und den Brüdern. In der griechischen Religion kann dies Motiv nicht vorhanden sein, denn Liebe allein erzeugt Gegenliebe; hat also die Gottheit keine freie sittliche Liebe zum Menschengeschlecht als solchem, sondern nur zu Einzelnen, wird der menschliche Gedanke von der Gottheit nur durch die Vorstellung ihrer Macht beherrscht, so kann diese Vorstellung zwar Furcht und ehrerbietige Scheu, nicht aber Liebe erzeugen. Darum handelt der Mensch auch nicht aus Liebe zur Gottheit, sondern aus Furcht und Chrfurcht vor ihr. Ist ferner die schönste, unwandelbarste, am unverbrüchlichsten festgehaltene Eigenschaft der Götter die Gerechtigkeit, so ist dies auch die höchste menschliche Tugend; der Mensch handelt aus dem besten Motiv, wenn er um der göttlichen oder menschlichen Saßung willen jedem das Seine gibt, für sich aber nimmt was ihm zukommt.“ Und doch gibt es „Beispiele genug“, daß auch der Griechen nicht blos das Seine, sondern dasjenige sucht was des Anderen ist, daß er großartiger Selbstverleugnung fähig ist, daß er wahre Befriedigung seiner selbst im Leben für Andere findet. Dies hat auch die Kraft einer Liebe in ihm gewirkt, die Kraft der Vaterlandsliebe, welche für ihn an die Stelle der Nächstenliebe, der Liebe zum Menschen als solchem getreten ist. Im Vaterland hat er seine Götter, seine Brüder; ihm verdankt er die höchsten Güter des Lebens. Darum hat der Griechen, soweit Menschenäugen reichen, im Drange der Vaterlandsliebe das Schönste gethan.¹ Da es in dieser, wie in aller gesetzlichen Moral nur relative Rücksichten und Motive sind, durch welche der Einzelne in seinem Handeln gebunden und bestimmt ist, nicht ein absolutes und darum ebenso innerliches wie universelles Band, so ist nur das einzelne Thun jeweils, nicht ein für allemal und prinzipiell die Gesinnung des Thäters bestimmt. Wo daher jene Rücksichten wegfallen, da bricht das eigene Selbst ungebunden hervor.²

1) Nägelesb., Nachhom. Theol. S. 317.

2) Herm., Priv. Alterth. S. 24: „Je höher der Griechen den Gehorsam gegen die Gesetze, die Achtung fremden Rechts, die Pflichten der Pietät und der Dankbarkeit anschlug, desto mehr glaubte er, wo keine dieser Rücksichten ihn band, oder gar das Gegenteil statthatte, seinen Lüsten und Leidenschaften freien Lauf lassen zu dürfen“.

9. Der Anschauung des Sittlichen entspricht die des Unsittlichen. Den Gegensatz zur σωφροσύνη bildet von Homer herab naturgemäß die ὄβρις. „Ἴst σωφροσύνη die fromme Selbstbeschränkung des Menschen, kraft deren er mit Verstand und Willen innerhalb der ihm gesetzten Schranken bleibt“, so ist ὄβρις die Nichtachtung dieser Schranken menschlicher Natur in Gedanken, Worten oder Werken.¹ Dies aber ist Nichtachtung der Götter, welche diese Schranken gezogen und damit die Rechtsordnung des moralischen Lebens festgesetzt haben. So erweist sich also die ὄβρις als das ἄθεον, und der Sünder als ἄθεος ἀνήρ und seine φρονήματα als ἄθεα.² Die schärfere Betonung des Gegensatzes, in welchen sich der Sünder zur Gottheit setzt, ist für diese Periode charakteristisch. Sie zeigt eine stärkere Energie des sittlichen Bewußtseins. Da aber die Götter die Mächte der Welt sind, so ist diese Neuberhebung über die von ihnen gezogenen Schranken ein vergebliches Beginnen, μάταιον, also Thorheit und Unverstand.³

Sie liegt in der menschlichen Natur. Es ist allen Menschen gemein zu sündigen. So ist sie denn auch eine Thatsache der Allgemeinheit. Dieser Satz, schon der Gnomiker und Elegiker, wiederholt sich stets als Ausdruck der Erfahrung. Zur allgemeinen natürlichen Anlage kommen nun aber noch die speziellen Ursachen hinzu, wie sie theils im Geschick, theils in der Naturbeschaffenheit von Einzelnen oder Geschlechtern liegen.⁴ Darin zeigt sich die naturhafte Wurzel des

1) Soph., Aj. 760: ὅστις ἀνθρώπου φύσιν βλαστῶν ἔπειτα μὴ κατ' ἀνθρωπον φρονῆ. Xen., Cyrop. 8, 7, 3 ὑπὲρ ἀνθρωπὸν ἐφρόνησα.

2) B. B. Aesch., Eum. 151. Pers. 808. Soph., Oed. R. 1360.

3) Xen. h. gr. 6, 3, 11 ἀκερδέει. Dem., Cor. 227 σαθρὸν φύσει (hinfällig). Dem., Ol. 2, 10 u. ö. Eur., Electra 970 ἀμαθία.

4) Schon des Bias v. Priene Spruch war: οἱ πλείονες κακοὶ. Simonides v. Keos bei Plato, Protag. 339: γαλεπὸν φυτόν ἐσθλὸν ἔμμεναι. Θεὸς ἀν μόνος τοῦτο ἔχοι γέρας· ἀνδρος δὲ οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι δύν αἰγάλιος συμφορὰ καθέλῃ. Also der Mensch muß böse werden, wenn er von unbefriedlichem Misshandlung ergriffen wird. Soph., Ant. 1023: ἀνθρώποισι γὰρ τοῖς πᾶσι κοινὸν ἔστι τοῦζαμαρτάνειν. Thukyd. 3, 45, 3 πεφύκασιν ἀπαντες καὶ ιδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀμαρτάνειν καὶ οὐκ ἔστι νόμος ὅστις ἀπειρᾶται τούτου. Und dies wird so bleiben ἔως ὃν ή αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ἦ, ders. 3, 82, 2, und so oft auch bei anderen, sodaß es nur das allgemeine Bewußtsein ist was das Pythagoreische ἀκουσμα ausspricht: Familiär. Pyth. c. 18 § 82: τι ἀληθέστατον λέγεται; ὅτι πονηροὶ οἱ ἀνθρωποι. Daher Phädra bei Eur. Hipp. 379 fg. τὰ γρήστ’ επιστάμε εσθα καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δέ, οἱ μὲν ἀργίας όποι, οἱ δέ ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἀλληγον τινές. — Der Grund ist eine ἔμφυτος πονηρία, welche keiner Kunst weicht Ioskr. 15, 274: ἥροῦμαι δέ τοιαύτην μὲν τέχνην, ητις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν ἀρετὴν ἐνεργάσαιται ἀν καὶ δικαιοσύνην, οὔτε πρότερον οὔτε νῦν οὐδεμίαν εἶναι. — Zu dieser Naturallage kommen die äußern Geschicksverhältnisse hinzu mit ihren Gefahren und Verführungen: die πενία oder die

Sittlichen nach hellenischer Anschauung. Und in der Zurückführung der Sünde auch auf Bethörung durch die Götter oder das Schicksal zeigt sich die Schranke des hellenischen Gottesbewußtseins, wenn man auch dieselbe dadurch zu überwinden suchte, daß man diese göttliche Bethörung als Strafe für frühere Sünden oder der Schuld eines ganzen Geschlechtes erklärte.

10. Immer aber ist die Uebelthat dem Thäter zuzurechnen. Das Zeugniß dafür ist das Gewissen: σύνειδης, σύννοια, συνείδεια. Vor allem findet das Schuldbewußtsein des bösen Gewissens bei Dichtern und Historikern eine umfassende Anerkennung und Bedeutung.¹ Ihren thatfächlichen Ausdruck findet die Zurechnung in der Strafe, deren Wesen darin besteht, gleiches mit gleichem zu vergelten (ὅπασαντι παθεῖν), und so die Uebelthat zu büßen und gutzumachen.²

Um von der Sünde selbst aber innerlich frei zu werden, soll der Mensch sich die Strafe, sei es die eigene, sei es die anderer, zur Witzigung dienen lassen, um zu besserem Verstand zu kommen, nicht ἄβουλος sein; denn die Sünde ist vor allem Bethörung des Verstandes.³ Wo freilich die Sünde eingewurzelt ist und die Strafe vergeblich war, ist Befehlung unmöglich.⁴ Das ist allgemeine Lehre bis weit herab. So blieb die Moral am entscheidenden Punkte mit dem

ἔξουσια und die andern ξυντυχίαι Thuf. 3, 45, 4; oder die Versführungen der menschlichen Gesellschaft: φθείρουσιν ἡδη χρήσθ' ὄμιλοι κακοί Menand., oder auch die göttliche Bethörung: Aesch. Fr. Nrob. 151 θεός μὲν αἰτιαν φύει βροτοῖς ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ, diese, um sie mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen, als Strafe gefasst, die θεοβλάβεια, vgl. Aristoph. Nub. 1452—1464, bei Aeschylus eigentlich zum ἀλάστωρ geworden, zur persönlich gewordenen verderblichen Vergeltungsmacht im Geschick eines Hauses (Nägelsb. S. 335).

1) Vgl. das Bild der Gewissensangst bei Aeschylus in der Person des Orestes Choeph. 1016 fg. und Thufkyd. 7, 18, 2 den Gegensatz des bösen und des guten Gewissens der Spartaner. Das böse Gewissen verobjektivirt in den Grinnen Aesch., Choeph. 283. Schulderinnerung im Traume Aesch., Agam. 179: στόζει δὲ ἐν δ' ὅπνῳ πρὸ καρδίας μνησιπήμων πόνος. Ueber das Wort und den Begriff des Gewissens vgl. Jahnel, de conscientiae notione qualis fuerit apud veteres Berol. 1862. Zunächst Mitwissenschaft erhält es seit Aristophanes und Euripides als συνείδεια εἴσατῷ die Bedeutung: sein eigener Mitwisser sein d. h. Zeuge für seine eigenen Handlungen oder Erlebnisse sein, weil man dieselben mit Bewußtsein vollzogen und erfahren hat. Vgl. Kähler, Das Gewissen 1. Th. Halle 1878.

2) Soph., Ant. 1349 fg. μεγάλοι δὲ λόγοι μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύγων ἀποτίσαντες γῆρας τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν: indem die stolzen Reden der Uebermüthigen schwere Schläge als Buße zahlten, lehrten sie im Alter noch verständig denken.

3) Πάθει μάθος durch Leiden Lehre — lautet das Gelehrt Aesch., Ag. 177.

4) Dinarch 2, 3: Πονηρίαν γάρ ἀρχομένην μὲν κινδύνους τάχ' ἀν τις κολάζων δυνηθεῖν, ἐγκατατεγματικούς δὲ καὶ γεγευμένην τῶν εἰδισμένων τιμωριῶν ἀδύνατον εἶναι λέγουσιν.

Bekenntniß der Ohnmacht stehen. Denn es fehlte ihr die Kenntniß derjenigen wirk samen Kraft, welche, was die Unterweisung und das Gesetz nur fordern und die Strafe nicht erzwingen kann, zu wirken vermag. Um die Kraft aber zu verleihen, mußten tiefere Quellen sich erschließen als die nur im natürlichen Menschenleben liegen. Aus diesem stiegen je länger je mehr Kräfte nicht der Heilung sondern der Zersetzung auf.

4. Die beginnende Auflösung im Zeitalter der subjektiven Kritik.

Vgl. bes. Nügelsbach, Nachhom. Theol. S. 427 fg. Neben die Sophisten und ihre Ethik: Heller, Die Philos. der Griechen I. 4. Aufl. S. 1000 fg. Theob. Ziegler, Die Ethik ic. S. 38 fg. — Neben Euripides: Fr. Lübbek, Beiträge zur Theologie und Ethik des Eurip. Parchim 1863 (54 S.) Fr. Warmbold, Beiträge zur Euripideischen Ethik. I. Progr. Herbst 1875. (20 S.)

1. Das Prinzip der Subjektivität. Die griechische Moral ruhte auf einem doppelten Prinzip, einem materialen und einem formalen. Das materiale war die durch die *εὐσέβεια* beherrschte *σωφροσύνη*, das pietätsvolle, vernünftige Maßhalten in allen Dingen, welches sich im menschlichen Verkehr als *δικαιοσύνη* betätigte in der Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Erweisungen. Das formale war die überlieferte vaterländische, unter die Garantie der Götter gestellte Sitte und Recht, durch welches sich das eigene verständige Denken weisen und bestimmen zu lassen hatte. Sich davon bestimmen zu lassen ist Verstand, sich nicht davon bestimmen zu lassen ist Thorheit und Unverstand, welcher sich an der Macht jener Objektivitäten schließlich bricht. Dies nun aber war eine als selbstverständlich geltende Voraussetzung, daß das eigene Denken unweigerlich sich davon bestimmen zu lassen hat, um verständig zu sein, daß also jenes die objektive Erscheinung der Vernünftigkeit und so denn der Weg und das Mittel der Erziehung zu derselben ist. Im Grunde war dies aber eine petitio principii. Denn, daß jene objektiven Normen die unsfraglichen sittlichen Autoritäten für den Einzelnen seien, beruhte entweder auf der Autorität der Götter unter die sie gestellt waren, oder auf ihrem Alter. Aber die Götter waren selbst erst die Verobjektivirungen des eigenen Denkens und ihre sittlichen Eigenschaften das Produkt des eigenen sittlichen Bewußtseins; und wie manches an ihnen stand im Widerspruch mit dem sittlichen Bewußtsein! Was

aber das Recht des Alters betrifft, so konnten die Gesetze und Sitten, so gut sie einmal wenn auch vor Alters festgesetzt waren, ebensogut auch wieder geändert werden. In jenem formalen Prinzip war ein objektiver und ein subjektiver Faktor unmittelbar zur Einheit zusammengeschlossen: die überlieferte Sitte und Gesetz und das dadurch bestimmte eigene sittliche Denken galten als ohne Weiteres zusammengehörig und zusammenfallend. Wenn nun aber das Bewußtsein erwachte, daß diese Einheit nicht Voraussetzung, sondern nur Folge sein könne, vermittelt durch Prüfung, hindurchgegangen durch Kritik? Das Resultat konnte möglicherweise dasselbe sein wie früher, und doch hatte sich damit die ganze Lage der Sache geändert und verschoben. Das formale Prinzip war dann nicht an erster Stelle Sitte und Gesetz, sondern das eigene verständige Bewußtsein, welches sich dann nur etwa in Sitte und Gesetz wieder erkannte. Vorher war das verständige Bewußtsein nur das Organ, jetzt wurde es das Prinzip. Es ist das Gesetz geschichtlicher Entwicklung, daß sich die Subjektivität von der unmittelbaren Beherrschung durch die objektiven Mächte löst und sich ihnen gegenüber in ihrer selbständigen Berechtigung geltend macht. Dies wird verhängnisvoll, wenn diese Wendung sich nicht als innere Vergewisserung der objektiv gültigen Wahrheiten vollzieht, sondern als Bruch mit der bisher als heilig geltenden Überlieferung, sodaß das Prinzip der Subjektivität die Gestalt des unabdingten Subjektivismus erhält, welcher an die Stelle der wenn auch subjektiven, so doch allgemein gültigen Vernunft die reine individuelle Vernünftigkeit d. h. das individuelle Meinen und Belieben setzt. Das war die Wendung, welche sich im griechischen Geist in der Zeit des peloponnesischen Krieges vollzog.

2. Der peloponnesische Krieg wurde verhängnisvoll wie für das äußere Geschick Griechenlands so auch für die sittliche Denkweise des griechischen Geistes. Es war besonders die Pest in Athen, welche erschütternd auf die Grundlagen der Sittlichkeit wirkte. Da die griechische Moral ihren Standort nicht in einer höheren Welt hatte, war sie dem Leid gegenüber machtlos. So konnte das entsetzliche Leid, welches über Athen kam, nur auflösend wirken. Thukydides schildert uns (2, 52. 53. 3, 82. 83), wie durch die Unsicherheit des Daseins die Bande der Pietät und Sitte und des Gesetzes sich lösten. Der Punkt, in welchem vor allem Religion und Moral zusammentreffen, ist der Eid. Nichts galt daher auch von jeher heiliger als der Eid. Es war natürlich, daß gerade hierin der religiös-sittliche Verfall sich fand gab.

Thukydides hebt diesen Punkt mit besonderem Nachdruck hervor. In dem Maß als die Macht der Ueberlieferung dahinsank, mußte der Geist des Subjektivismus erstarken.

3. Die Entwicklung, welche das philosophische Denken genommen, diente dieser Wendung theils zur Unterstützung, theils war sie dadurch mit bedingt. In der Philosophie des Xenophanes und Anaxagoras wie des Diagoras von Melos regte sich der Geist der Subjektivität im Gegensatz gegen das Ueberlieferte und begann Kritik daran zu üben. In der Sophistik gewann er eine wissenschaftliche Vertretung, welche keine objektive Schranke mehr anerkannte, sondern an alles den Maßstab der subjektiven Kritik anlegte. Das individuelle Denken erschien als die letzt entscheidende Norm dessen, was dem Einzelnen als wahr und recht gelten solle. Es ist das Prinzip des reinen Subjektivismus, das sie geltend macht. In diesem Sinn ist jener berühmte Grundsatz von ihr gemeint: ἀνθρώπος μέτρον ἀπάντων (Protagoras), das subjektive Denken des Einzelnen soll entscheidend sein, d. h. das individuelle Meinen und Belieben. Das aber konnte nur auflösend und zerstörend wirken auf den ganzen Bestand dessen, was überlieferungsmäßig als heilig und sittlich galt. Lagen diese Konsequenzen schon in der Lehre und dem Wirken der älteren Sophisten (Gorgias, Proditos, Hippias, Protagoras), so machten sie sich bei den jüngeren (Polos, Kallikles, Thrasymachos) noch ungeschüchtert geltend. Wenn Aristophanes in seinen Wolken den Sokrates zum Repräsentanten der Sophistik machte, so hat er ein gewisses Recht. Denn darin stimmte Sokrates mit den Sophisten überein, daß ihm das Ueberlieferte nicht als solches für wahr und recht galt, sondern erst wenn es vor der Vernunft, dem λόγος, sich bewährt habe. Nur daß es nicht das rein subjektive Denken und Meinen war, welches er zum Maßstab machte, sondern der Begriff der Sache selbst, den er zu gewinnen suchte, aber doch auf dem Wege der subjektiven Kritik. Diese Kritik kann ebensogut gegen wie für die Ueberlieferung aussfallen. Immerhin steht überlieferte Sitte und Recht nicht mehr ohne Weiteres als unfragliche Autorität fest. Der alte Glaube, auch der sittliche, hat dem Zweifel und der Kritik Platz gemacht, und wenn er gewonnen werden soll, so muß er doch durch den Zweifel und die Kritik hindurch gewonnen werden. Kann er dieser Kritik Stand halten? Und ist die Masse fähig auf diesem Wege seiner gewiß zu werden, oder wird für sie nicht vielmehr dies das Resultat sein, daß ihr das bisher Gewisse nur eben ungewiß wird?

4. Der poetische Repräsentant dieser modernen Richtung des kritischen Geistes war Euripides. Schon der poetische Charakter seiner Dramen unterscheidet ihn charakteristisch von den früheren. Das Chorlied tritt hinter den Dialog ganz zurück und in diesem herrscht Rhetorik, geistreiche Dialektik und Reflexion. Es ist der Geist der Subjektivität, dessen Dolmetscher er ist und der ihn zum Liebling der jüngeren Generation machte. Da konnte es nun ebensogut geschehen, daß er die überlieferte sittliche Denkweise vertritt, wie daß er sie bestreitet. Auch in jenem Falle ist es nicht mehr die unmittelbare Uebereinstimmung, sondern die durch Reflexion hindurchgegangene Billigung. Immer wirkte er kritisch auf das Volksbewußtsein, dies um so mehr, als das antike Drama nicht etwa blos die poetische Wahrheit darstellen will, sondern durchweg moralische Tendenz hat, und in diesem Sinn wirken will und auch genommen wurde. Die Aufführungen hatten gewissermaßen die Bedeutung von Predigten. Auf der einen Seite vertritt Euripides nach den verschiedensten Seiten hin die überlieferte sittliche Denkweise in einer Fülle von Sentenzen, die ihn zu einer Fundgrube für die antike Moral zu machen geeignet ist¹; stellt das Maß, τὰ μέτρα, das μηδὲν ἄγαν, das σωφροσύνη in Verbindung mit dem εὐσέβειαν an die Spitze aller Tugenden, und betont die Institutionen der Ehe und des Staats als die Grundlagen aller Gesittung; auf der anderen Seite aber geht durch seine Poesie doch wieder ein Geist des und zwar zuweilen eines ziemlich oberflächlichen Vernünftelns und Kritisirens an der Tradition, welcher nur dazu dienen konnte, den Samen des Zweifels, schließlich an der göttlichen Weltordnung selbst, in die Gemüther zu streuen und so eine allgemeine Unsicherheit zu erzeugen, welche am Ende nur das Recht der Subjektivität als feststehend übrig ließ, damit aber nothwendig dem Geist der Selbstsucht dienen mußte.² Seine Schilderungen der Macht

1) Nägelesb. a. a. O. S. 455.

2) Vgl. z. B. den „berüchtigten Vers“ Aeol. Fr. 24: τί δ' αἰσχρόν, ηγ μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ; ferner Jon 1051 τὴν δ' εὐσέβειαν εὐτυχοῦσι μὲν καλὸν τιμῶν ὅταν δὲ πολεμίους δρᾶσαι κακῶς θέλῃ τις, οὐδεὶς ἐμπόδιον κεῖται νόμος. Cresphontes Fragm. 461: φίλων μάλιστ ἐμαυτὸν οὐκ αἰσχύνομαι. Theob. Ziegler a. a. O. S. 51 f. „Es ist der einzelne Mensch mit seinen individuellen Leidenschaften, mit seiner Liebe und seinem Haß und allen seinen ungebändigten Leidenschaften.“ — „Die Frage, die ihn am meisten beschäftigt, ist eben die, ob das Subjekt und seine Leidenschaft Recht habe und Recht behalte gegenüber einer höheren Ordnung und einer höheren Gerechtigkeit, eine Frage die er immer nur stellt, ohne sie je ganz zu beantworten.“ — „Bertrümmt lag zu seinen Füßen die Substanz des griech. Glaubens und der griech. Sitte.“ „Aber gerade an dieser Bertrümmerung hatte die jüngere Generation ihre Freude“.

menschlicher Leidenschaften (z. B. in der *Medea*) hinterlassen den Eindruck, daß an die Stelle des äußeren Gesetzes das Gesetz der eigenen Natur zu treten berechtigt ist.

Ob Euripides am Schluß in den *Bakchen*, in indirekter Polemik gegen sich selbst, für das Recht der heiligen Säzungen gegenüber auch dem scheinbar vernünftigsten Räsonnement (*λόγος*) eingetreten ist¹⁾, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls hat es die Wirkung seiner übrigen Dramen nicht aufgehoben oder auch nur beschränkt. Zwar kämpfte Aristophanes mit allem Nachdruck gegen diesen auflösenden Geist der neuen Zeit, als deren Repräsentanten ihm besonders Euripides und Sokrates galten, und singt das Lob der guten alten Zeit und ihrer Pietät gegen die sittlichen Grundlagen des Staates. Aber seine Mittel waren zu bedenklich, als daß sie heilsam hätten wirken können. Mit den Waffen des frivolen Witzes kann man nicht den Geist der Frivolität bekämpfen. Sein Kampf selbst wirkte zerstörend. Indem er geheiligte Ueberlieferungen dem Gelächter preisgab, unterstützte er nur den Geist der Kritik. Verfiel die Ueberlieferung aber einmal der Kritik, so verfiel sie damit der Auflösung, und das um so mehr, als in der thatsächlichen Sinnesweise der Geist der Pietät immer schwächer und der der Selbstsucht immer stärker wurde. Es kam darauf an, ob das subjektive Denken aus sich selbst sittliche Wahrheit zu finden vermöge, welches an die Stelle der übersieferungsmäßig geltenden treten könnte, und ob es im Stande war, seinen Erkenntnissen auch die Macht der Wirksamkeit für das allgemeine Bewußtsein und wirkliche Leben zu verleihen, d. h. ob die Moralphilosophie die Stelle der geschwundenen Autoritäten vertreten und eine sittliche Erneuerung herbeiführen konnte. Es lag in der Natur der Sache, daß dies nicht möglich war.

1) So z. B. Bernhardy II, 878: „Eurip. hat hier mit gesammelter Kraft und klarem Blick am Schluß seiner Laufbahn die Entzagung begründen wollen, welche dem zweifelvollen Denker, nachdem er die Skepsis überwunden, in Be tracht des kurzen Lebens im Angesicht so vieler schwierigen Probleme, doch vor züglich in der unantastbaren Ruhe des frommen Bewußtseins ziemt.“

II. Die philosophische Moral.

Den Versuch, das subjektive Denken aus einer auflösenden Macht in eine bauende umzuwandeln und statt der bloßen äußeren Autoritäten in ihm die Sittlichkeit haltbarer zu begründen, machte Sokrates. Ihm gingen aber mehrere andersartige moralphilosophische Bestrebungen voran.

1. Die vorsokratische Moralphilosophie.

Zu Pythagoras: Zeller. Theob. Ziegler a. a. D. S. 26—31. Heyder, Ethices Pythagoreae vindiciae. Erlangen 1854. Ed. Röth, Geschichte unsrer abendländ. Philos. u. s. w. Mannh. 1846. 1858. 2. Bd. S. 261 ff. Göttling, Die Symbola des Pythag. Ges. Abh. Bd. I. 1851. S. 278 ff. Rothenbücher, Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles. Berlin 1867. — Zu Demokrit: Zeller, Ueberweg-Heinze, Brandis, Ziegler an den betr. D. Mullach, Democriti Abderitae Opp. fragm. Berol. 1843. Diog. Laert. IX, cap. 7. Ritter et Preller, hist. phil. graecae et rom. ed. V. p. 111 sq. Vorzing, Ueber die ethischen Fragmente Demokrit's. Progr. des Berl. Sophiengymnasiums. 1873.

Pythagoras¹ ist nach den aristotelischen Magna Moralia der erste, der über Moral philosophirte.² Pythagoras scheidet sich dadurch einerseits von der vorsokratischen Philosophie, andererseits von der sokratischen ab, daß seine Philosophie weder wie jene Naturphilosophie ist, noch wie die sokratische dialektische Entwicklung des Begriffs. Ihre Tendenz ist ethisch-religiös³, aber mit den Mitteln einer mystischen Spekulation. Der Satz „Alles ist Zahl“⁴ erhebt die Mathematik zu

1) Von Pythagoras selbst existirt nichts und die Schriften aus seiner Schule sind zweifelhaft. Wir sind außer Diog. Laert. und den (von Böckh Berl. 1819 gesammelten) Fragmenten des Philolaus vorwiegend auf Plato und Aristoteles angewiesen.

2) M. M. 1, 1: πρῶτος μὲν οὖν ἐπεχειρήσεις Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν, οὐκ ὁρθῶς δέ· τας γάρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων οὐκ οἰκεῖαν τῶν ἀρετῶν τὴν δεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἔστιν η̄ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ισάκις ισος.

3) Vgl. Ziegler S. 29 gegen Zeller. Brandis, Gesch. der Entwicklungen u. s. w. I, 160: „Dass die Einrichtungen des [pythag.] Bundes eine sittlich religiöse Wiedergeburt bezweckten“. S. 189.

4) Vgl. μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν. Arist. Metaph. I, 3. 5. 6. XII, 6. 8.

einer Symbolik auch für die Gerechtigkeit des sittlichen Handelns. Der Unterschied der geraden (*ἀριθμός*, Prinzip der Zweihheit *δύος*, *ἄπειρος*, das Unbegrenzte) und der ungeraden (*περιττός*, Prinzip der *μονάς*, *πεπερασμένος* das Begrenzte) Zahlen wird mit dem des Unvollkommenen und Vollkommenen, des Bösen und Guten identifiziert und die einzelnen Tugenden auf Zahlen zurückgeführt.¹ Darin zeigt sich das Bestreben, dem sittlichen Verhalten eine objektive Basis in der Gerechtigkeit alles Lebens zu geben. Aber es war eine willkürliche Symbolik. Den anderen Anhalt suchte diese Moralphilosophie in Theoremen orientalischer Art wie die Seelenwanderung. Aber damit verließ sie den Boden hellenischer Anschauung. Erst der Neupythagoreismus griff auf diese theosophischen Spekulationen wieder zurück. Davon nun unterscheidet sich der konkrete moralische Inhalt der pythagoreischen Lehre, welcher freilich weniger philosophisch im eigentlichen Sinn war, sondern sich mit der vorwiegend dorischen Gnomik und Sinnesweise überhaupt berührte.² Wenn das Maß als das Beste gepriesen wird³, so ist das echt griechisch und die Bezeichnung der Tugend als Harmonie dem griechischen Empfinden und Denken nicht fremdartig. Die Ermahnung des „goldenen Gedichts“, Gott zu folgen (*επου θεῷ*) berührt sich mit der religiösen sokratisch-platonischen Zielbestimmung der Aehnlichkeit Gottes (*ὁμοίωσις θεῷ*); und auch in den Ermahnungen zur Treue in der Freundschaft, zur Dankbarkeit und Mäßigung, zur Sanftmuth, Gerechtigkeit, Geduld im Leiden, die sich damit verbinden, äußert sich allerdings eine mehr religiöse Stimmung, als sie sonst der Moralphilosophie (außer Plato's) eigen war; aber daneben macht sich echt griechisch der Utilitätsstandpunkt geltend.⁵ In der Forderung dagegen, jeden Tag sich von seinem Thun Rechenschaft zu geben⁶, zeigt sich die eigenthümlich pythagoreisch-religiöse

1) So wurde nach Aristot. l. c. (Eth. Nic. V, 8 vgl. Magn. Mor. I, 34) die Gerechtigkeit als *ἀριθμὸς τούτης τοῦς* (Quadratzahl) definiert, „wodurch die Korrespondenz zwischen That und Leiden (*τὸ ἀντιπεπονθός* d. h. *ἡ τις ἐποίησε τοῦτο* ἀντιπαθεῖν) also die Vergeltung ausgedrückt werden sollte“. Ueberweg-Heinze I, 56.

2) Hiefür ist das sog. „goldene Gedicht“ zu vergleichen, das zwar nicht von Pythagoras ist, aber doch pythagoreisch sein wird. Bernhardy I, 401: als Gegenstück zur ionischen Naturphilosophie wie dorischen Philosophie.

3) Carm. aur. 38 μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἀριστον.

4) Diog. Laert. VIII, 33 τὴν τ' ἀρετὴν ἀρμονίαν εἶναι καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἄπαν καὶ τὸν θεόν. διὸ καὶ καθ' ἀρμονίαν συνεστάναι τὰ δλα.

5) Ziegler a. a. O. S. 30. Carm. aur. 16. 25 sq. 30 sq. 33 sqq.

6) Carm. aur. 40—44. μὴδ' ὅπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὅμμασιν προσδέξασθαι πρὶν τῶν ἡμεριῶν ἔργων λογίσασθαι ἔκαστον. Diog. Laert. VIII, 22 πῆ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐχ ἐτελέσθη; u. f. w.

Stimmung. Echt griechisch aber ist die politische Abzweckung dieser Ethik. Die Pythagoreer wollten sittliche und politische Reformatoren sein, und in dem Freundschaftsbund, den er begründete¹, lag der Schwerpunkt der Wirksamkeit des Pythagoras. Aus einem Ionier in seiner Gesinnung zum Dorer geworden, und Apollo's Liebling, vertrat er auch im politischen Leben das Maß und die Harmonie.² Dieser Anfang der griechischen Moralphilosophie hat etwas Prophetisches: ein an die Religion angeknüpfter, mit religiösen Weißen umgebener Versuch einer Reform des sittlichen Gesellschaftslebens. Er hatte nur vorübergehende Wirkung in engeren Kreisen. Was übrig blieb, waren einzelne zerstreute Samen und ein mehr oder minder sagenhaftes Bild der Phantasie. Die Philosophie verfügte nicht über neue Quellen des Lebens. Wenn die spätere Wiederaufnahme jenes Versuchs im Neupythagoreismus diesen Mangel durch gesteigerte Mystik zu ersehen suchte, so hat diese ihre Ohnmacht gegenüber dem wirklichen Leben und seinen Aufgaben nur um so mehr geoffenbart und ist damit zur Forderung einer wirklichen Erneuerung geworden.

2. Bei den andern Vorsokratikern ist, was sie Ethisches geben, naturphilosophisch bedingt. Wenn Empedokles³, der vielgefeierte Wunderhäter, die Kräfte der Anziehung und der Trennung der Stoffe als Liebe und Haß bezeichnet, so ist das nur ein ethischer Ausdruck für Naturvorgänge. Der Kampf des Eleaten Xenophanes gegen die Unsitlichkeit der Mythen der Volksreligion und seine Empfehlung der Tugend ruht auf seinem Pantheismus, der nur eine Abstraktion der Natur ist.

Heraclit's⁴ oberstes Gesetz, bei dem steten Fluß der Erscheinungen⁵ der Allgemeinsamen Vernunft zu folgen und so das allgemeine Weltgesetz, den *xοινὸς λόγος*, im eigenen Handeln zur Verwirklichung zu bringen mit Unterdrückung des sich überhebenden Eigentwillens, ist ein auf der Physik ruhendes ethisches Gesetz. Denn die allgemeine Vernunft ist mit dem Prinzip des physischen Seins, dem alles durchziehenden

1) Vgl. das bekannte *xοινὰ τὰ τῶν φίλων*, und den schon von Plato Rep. X, 600^b erwähnten Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου.

2) Ziegler a. a. D. S. 30. Beller a. a. D. S. 288—302.

3) Vgl. Brandis a. a. D. S. 103 ff.

4) Vgl. Lassalle, Die Philosophie Heraclitos des Dunklen von Ephesos. Berl. 1858. 2 Bde. Beller a. betr. D. Brandis a. a. D. S. 60—79. Schriften Heraclit v. Ephesus, in den Acta soc. philol. Lips. Fr. Ritschl. P. III. 1873. Überweg-Heinze a. betr. D. Ziegler a. a. D. S. 32.

5) Plato Cratyl. p. 402 a πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ροῆ ἀπεκαλύπτει τὰ ὄντα u. s. w.

Feuer¹ identisch. Seine Ethik der „Hingabe an das Allgemeine“ im Sinn der Ergebung unter die Nothwendigkeit ist daher nicht ethisch im eigentlichen Sinn, sondern ruht auf physischem Pantheismus; wenn er denselben auch ethisiert und die hellenische Forderung der maßhaltenden Besonnenheit², und daß man den Uebermuth und die Ueberhebung dämpfen müsse mehr wie eine Feuersbrunst³, daraus gefolgert hat.

3. Demokrit. Die Konsequenz der demokritischen Atomistik scheint der Eudämonismus sein zu müssen.⁴ Lust und Unlust erklärt er für das Maß aller Dinge, für den Maßstab des Nützlichen und Schädlichen.⁵ Denn wenn er mit vielen Andern die Glückseligkeit für das höchste Gut erklärt, so ist diese nicht als eine Glückseligkeit der äußen Sinne, sondern als inneres Wohlbefinden⁶, Harmonie, Ruhe, Gelassenheit gemeint⁶, denn das Beste sei für den Menschen, daß er sein Leben hinginge, möglichst viel sich freuend und möglichst wenig sich betrübend.⁷ So ist denn dieß Wohlsein durch Maßhalten im Genuss bedingt.⁸ Die sinnlichen Genüsse (Essen und Trinken und Liebesgenuß, ἀφροδίσια) erscheinen ihm als die geringsten, und sich selbst zu überwinden als der schönste Sieg. Aber so schön viele solcher Sprüche lauten, deren man eine große Zahl ihm zuschreibt, so ist es doch nicht eine höhere Idee von Sittlichkeit, die hiebei maßgebend ist, sondern die Rücksicht auf das eigene Selbst und dessen Wohlbefinden. Daraus erklärt sich auch seine Stellung zur Ehe. Sie ist ihm nicht eine sittliche Institution, sondern nur eine Sache der sinnlichen Lust und als solche nur von geringem Werth, weshalb er denn auch rath, lieber Kinder zu adoptiren als zu zeugen. Das höchste Gut der Glückseligkeit ist also ein Produkt solcher Reflexion. So wird es denn auch gemeint

1) Diog. Laert. IX, 7. Clem. Al. Str. V p. 599.

2) Fragm. 124: σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη.

3) Fr. 126: ὅβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον η πυρκαΐην.

4) So Ziegler a. a. D. S. 34.

5) Fragm. I, 8 οὐρὸς ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη. Brandis S. 145.

6) Diog. L. IX, 45 (Ritter u. Preller p. 123): τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἥδονῃ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας η ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δὲ αυτὴν καὶ εὐεστώ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι (wie ἀθαρβία, ἀταραξία, ἀρμονία, ξυμμετρία).

7) Fr. 2: ἀριστον αὐθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνηγθέντι.

8) Fr. 20: ἀνθρώποισι γάρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίον ξυμμετρίη. 35: σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἥδονην ἐπιμέζονα ποιέει.

sein, wenn ihm das Wissen mit zur Sittlichkeit gehört.¹ Denn sie ist ein Produkt der Überlegung wie zugleich der Uebung. Und auch sein Satz, daß der Unrechtthuende unglücklicher sei als der Unrechteidende², macht keine Ausnahme davon. Denn es ist die Rücksicht auf das eigene Wohlbefinden, die ihm zu Grunde liegt. Was auf der Grundlage der materialistischen und hedonistischen Denkweise an sittlichen Maximen gewonnen werden kann, hat Demokrit durch mannigfaltige Beobachtung und Lebenserfahrung, unterstützt, wie es scheint, von einem ernsteren Sinn als es seine Theorie erwarten ließ, gewonnen. Aber es ist doch immer ein Umweg, auf dem er von jener Basis aus zu sittlichen Folgerungen kommt und damit auch die sittliche Reinheit derselben trübt. Ganz Hellenen ist er in der Würdigung der Freundschaft und des Staates. Wer keinen rechtschaffenen Menschen zum Freunde hat, verdiene nicht zu leben³, und die Liebe müsse eine gegenseitige und eine maßvolle sein.⁴ Was aber den Staat betrifft, so ist zwar für den Weisen die ganze Welt Vaterland⁵; aber der Einzelne ist doch abhängig vom Gemeinwesen, dessen Wohlfahrt oder Noth also höher stehend als die Rücksicht auf den Einzelnen, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Sorge für das Gemeinwesen, gegenseitige Hülfsbereitschaft⁶ u. s. w. Pflicht. Was wir an derartigen praktischen ethischen Grundsätzen bei Demokrit finden⁷, ist im Wesentlichen dieselbe moralische Reflexion, welche uns in der besseren sittlichen Denkweise des griechischen Volkes überhaupt begegnet⁸; mit seiner atomistischen Weltanschauung nur durch den Zielgedanken der Glückseligkeit verbunden. Wenn nun aber jene Atomistik keine entsprechende Sicherung zu sein vermochte oder sich ungeeignet erwies, Gemeingut der Überzeugung zu werden, die traditionellen Überzeugungen aber, welche dann allein der Halt der moralischen Reflexionen sein konnten, dem subjektiven Verstand anheimfielen und dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit oder der Lust wichen, wie es in der aufklärerischen Sophistik ge-

1) Fr. 116: ἀμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος.

2) Fr. 224: ὁ ἀδικέων τοῦ ἀδικεομένου κακοδαιμονέστερος.

3) Fr. 162: ζῆν οὐχ ἔξιος, ὅτῳ μηδεὶς ἐστὶ χρηστὸς φίλος. 166.

4) Fr. 4: δίκαιος ἔρως ἀνυβρίστως ἐφίσθαι τῶν καλῶν.

5) Fr. 225: ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσσα γῆ βασῆ· ψυχῆς γάρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος.

6) Fr. 212. vgl. 197. 215 u. a.

7) Zusammengefaßt in dem dreifachen: εὖ λογίζεσθαι, λέγειν καλῶς und ἀριθμῶς πράττειν.

8) Ich glaube darin auf Seiten Zeller's gegen Biegler stehen bleiben zu sollen. Vgl. das günstige Urtheil bei Brandis S. 145 ff.

schah: dann schien nichts anderes möglich und somit nöthig, als an die Stelle dieses willkürlichen subjektiven Denkens ein in sich gerechtfertigtes zu setzen und dieses zur Grundlage der moralischen Ueberzeugungen und des moralischen Handelns zu machen. Das war der Reformversuch des Sokrates.

2. Sokrates.

Xen. Memorab. Platons Dialoge. Diog. Laert. II, cap. 5. Die Liter. vgl. bei Neuberweg-Heinze I S. 97 f. Zeller II, 1. 3. Aufl. S. 29 ff. und in den übrigen Darstellungen der antiken Philosophie. Hier genüge es an Dissen, De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita. Gött. 1812 (auch in Dissen's Kl. Schriften, Gött. 1839 S. 59—88). Schleiermächer, Ueber den Werth des Sokr. als Philosophen (1815). WW. III, 2 1838 S. 287—308. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokr. Rhein. Museum 1827. S. 118—150. Ders. über die vorgebliche Subjektivität der sokr. Lehre. Ebendas. 1828. G. v. La Jauz, Des Sokr. Leben, Lehre u. Tod. Münch. 1857. Seibert, Sokr. u. Christus. Päd. Arch. herausg. v. Langbein. 1859 S. 291 ff. Rougemont, Sokr. u. J. Chr. Basel 1865. Rahnis, Ueber das Verhältniss der alten Philosophie zum Christenth. Lpz. 1884. S. 28—48 zu erinnern.

1. Was die Magna Moralia von Pythagoras sagen, daß er zuerst über die Tugend zu philosophiren versucht, wenn auch nicht richtig, das gilt im volleren Sinn von Sokrates. Denn hier haben wir ein wirkliches Philosophiren über die Tugend, ihren Begriff und ihre Uebung, ohne die pythagoreische Zuthat von Symbolik und Mystik, und im praktischen Interesse. Er hat mit Bewußtsein die Naturphilosophie verlassen¹ und die Philosophie praktisch², zu ihrem Gegenstand und Ziel das wirkliche Leben in der menschlichen Gesellschaft gemacht³, und den traditionellen Inhalt der moralischen Reflexion durch das begriffliche Denken zu rechtfertigen und zu reinigen und auf die Vernunft zu gründen gesucht. Der Mensch ist nicht bloß ein Naturwesen wie bei Homer, noch auch bloß ein durch die objektiven Mächte bestimmtes Gesellschaftswesen wie in der dorischen Enomik und der entwickelteren sittlichen Anschauung der Tragiker u. s. w., sondern er ist ein Vernunftwesen, damit auch statt an die Willkür des eigenen Beliebens, wie bei den Sophisten, vielmehr an die Vernunft selbst gewiesen. Sokrates wollte ein Reich oder wenigstens die Herr-

1) Xen. Mem. I, 1, 11. 14.

2) A. a. D. 15.

3) A. a. D. 16.

schaft der Religion¹ und Sittlichkeit² in seinem Volke begründen, wie er denn zu leben suchte was er lehrte.³ So hat ihn vor allem sein Schüler Xenophon verstanden und dargestellt. Dieser nun zwar im Anschluß an den frommen Volksglauben. Die Frömmigkeit und Gottesfurcht ist der beherrschende Zug in Xenophon's Erscheinung wie in seinen Schriften, wie sie sich vor allem in der Hochhaltung des Eides und der Treue aus Scheu vor den Göttern zeigt.⁴ Bei Sokrates selbst dagegen war die Moral nicht traditionell begründet, sondern auf Erkenntniß ruhend und durch den Begriff der Sache innerlich gerechtfertigt. Xenophon gibt uns den Inhalt der moralischen Untersuchungen und Belehrungen des Sokrates wieder; das eigentlich neue Prinzip selbst jedoch läßt uns Plato erkennen, aber in der Erweiterung des Begriffs zur Idee. Der wirkliche Sokrates steht in der Mitte zwischen beiden.

2. Die sokratische Moral ist Tugendlehre. Die Erörterung und Verbreitung der Tugend und Tugenden hat er sich zur Aufgabe gemacht. Bisher ruhte die Moral auf Tradition. Diese war nicht mehr haltbar. An ihre Stelle sollte die Erkenntniß treten. Der Weg aber, auf dem die Erkenntniß zu gewinnen ist, ist der der Dialektik. Der Dogmatismus der früheren Philosophie war von der Reflexion der Sophistik zerstört. Die subjektive Reflexion der Sophistik sucht Sokrates durch die Reflexion der Vernunft zu überwinden, welche an die Stelle der Meinung das Wissen setzt. Das Wissen aber wird gewonnen auf dem Wege der Induktion, welche aus der Vielheit der einzelnen Erscheinungen durch die Kritik das Wesentliche der Sache herausschälte und dieses dann in der Definition zusammenfaßte, um so zum Begriff, dem $\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\acute{\iota}\ \tau\omega\ \acute{\delta}\nu\tau\omega$, zu gelangen. Diesen stellte er als etwas Festes, Objektives der zerstörenden Kritik der Sophistik entgegen. Nach Begriffen denken ist Wahrheit, nach Begriffen handeln Tugend. Und zwar steht ihm jenes in Beziehung zu diesem. Es handelt sich ihm eben nicht um rein theoretische Begriffe. Sein Absehen ist wesentlich ein praktisches; das Praktische aber ist das Zweckvolle. So schließt ihm der Begriff den Zweck in sich, das

1) Xen. Mem. I, 1. 19.

2) A. a. Q. I, 2, 2.

3) A. a. Q. I, 3.

4) Bgl. z. B. Anab. II, 5, 7 in der Rede des Klearchos an Tissaphernes. II, 5, 41: δίκαιον γάρ ἀπόλλυσθαι τοὺς ἐπιορχοῦντας. II, 6, 22. 25 in dem abschreckenden Bild vom Thessalier Menon wird vor allem die Wortbrüchigkeit hervorgehoben. Ebenso III, 2, 4 von Tissaphernes u. ö.

τι ἔστιν zugleich das οὐ ἔνεκα. In diesem Begriff glaubte er die Sache selbst zu besitzen. Die Sache, die ihn beschäftigte, aber ist vor allem der Mensch und seine sittliche Aufgabe. Das delphische γνῶθι σαυτόν war ihm auch das Thema seiner Philosophie. Nicht im Sinn einer bloß theoretischen Welterkenntniß, sondern einer praktischen.¹ Das sittlich Richtige also zu erkennen ist ihm die Aufgabe eines jeden, und zu dieser Erkenntniß zu verhelfen die spezielle Aufgabe seines eigenen Lebens.

3. Mit dieser Erkenntniß aber ist die Wirklichkeit gegeben. Das Wissen ist also zugleich das Können.² Die Tugend also ist Wissen.³ Das ist sein Hauptatz —, also ist sie (formal) eine und lehrbar. Die Einsicht ist eine zwingende Macht. Niemand also thut wissend Böses; wer Böses thut, weiß nicht, daß es böse sei.⁴ In dieser Betonung des Wissens aber ist die Bedeutung des Wollens verkannt. Es ist ein einseitiger Intellektualismus. Diese einseitige Betonung des Intellekts geht zwar von Anfang an herab. Die Sünde ist bei Homer Bethörung, die Tugend also richtige Einsicht. Aber in der Volksmoral schlagen doch die praktischen Motive des Lebens und damit die Macht des Wollens immer wieder durch. Schon die Bedeutung des Schuldbewußtseins zeigt das, wie denn die Würdigung des Gewissens der Volksmoral angehört. Die philosophische Moral, wie sie mit Sokrates beginnt, stellt alles auf die Erkenntniß, also das Wissen. So scheidet sich hier die philosophische von der Volksmoral. Erst in der popularphilosophischen Moral der späteren Stoia suchen sie sich wieder. Daß Sokrates sich nicht denken kann, wie man das Gute erkenne und doch nicht wolle und thue, mag uns wol wie ein edler jugendlicher Enthusiasmus erscheinen, welcher auf die Macht der erkannten Wahrheit unbedingt baut und dem

1) Vgl. Cic. Acad. post. I, 4, 15. Tusc. V, 4, 10: Socrates primus philosophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

2) Xen. Mem. IV, 6, 11 οἱ εἰδότες ὡς δεῖ γρῆσθαι (τοῖς πράγμασιν) οὗτοι καὶ δύνανται.

3) Xen. Mem. I, 1, 16. III, 9, 5: οὕτω καὶ τὰ καλά τε καὶ ἀγαθά τοὺς μὲν σοφοὺς πράττειν, τοὺς δὲ μὴ σοφοὺς οὐ δύνασθαι — — δῆλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ή ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἔστιν. IV, 2, 20, wo Sokr. die Tugenden mit einzelnen Wissenschaften wie Sprachwissenschaft parallel stellt, so daß der, welcher sie kennt, wenn auch nicht übt, in denselben höher steht als der, welcher sie nicht kennt. Arist. Eth. Nic. VI, 13: φρονήσεις ϕέτο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς. III, 11. Eth. Eud. I, 5. Magn. Mor. I, 1 τὰς γάρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει.

4) Xen. Mem. III, 9, 4 f. IV, 6, 11 und oft bei Plato und Aristot.

Denken eine solche Gewalt über das Wollen zutraut und darüber die tieferen sittlichen Mächte im menschlichen Gemüth übersieht. Dieses Uebergewicht des Intellekts über den Willen beherrscht denn auch weit herab die Denkweise der ganzen antiken Moralphilosophie auch eines so nüchternen Kämers und Beurtheilers des Lebens wie Aristoteles und erstreckt seine Wirkungen auch in die Ethik der Theologie der griechischen Kirche hinein, wie sich dies in der Hochstellung der γνῶσις äußert.

4. Eine Identifizierung der Tugend mit dem Wissen bei Sokrates erklärt sich aus seiner Fassung des Wissens wie des Guten. Sein Wissen ist nicht ein bloß theoretisches, sondern ein praktisches, also ein zweckvolles. Wie seine religiöse Weltanschauung unter dem Gesichtspunkt der Teleologie steht, so schließt auch sein Begriff den Zweck in sich. Und so ist auch sein Begriff des Guten zugleich der des Zweckentsprechenden, so daß sich in ihm die beiden Momente des Sittlichen und Nützlichen vereinigen. Nicht bloß so, daß das Sittliche an sich das Nützliche ist, auch wenn es auf Kosten der Existenz geschieht, sondern auch so, daß das Nützliche als solches das Sittliche ist, d. h. im Sinn des Utilitätsprinzips.¹ Diese Vermischung der beiden doch ganz heterogenen Begriffe zieht sich durch den gesammten antiken Sprachgebrauch von ἀγαθῷ hindurch. Der Begriff des Guten ist ein relativer, weil der Antike der absolute Maßstab des Sittlichen fehlt — in Gott, welcher die persönliche Wirklichkeit des Guten im sittlichen Sinn ist. So kommt es denn auch bei Sokrates nicht zum reinen Begriff des Sittlichen. Es ist auch nicht das Gewissen, welches ihm das Wollen und Handeln normirt — dieses ist ihm in seiner Eigenthümlichkeit nicht zum Bewußtsein gekommen² —, sondern der Verstand. Dieser aber blickt auch auf das, was beim Thun herauskommt. Also ist das Gute auch das Nützliche und

1) Xen. Mem. IV, 6, 8 f. τὸ ἄρα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἔστιν ὅτῳ ἀν ὠφέλιμον οὐ — τὸ χρήσιμον ἄρα καλόν ἔστι πρὸς ὃ ἀν οὐ χρήσιμον. IV, 1, 5. 5, 6 u. ö. Plato Protag. 333 d f.: ταῦτ' ἔστιν ἀγαθά, ἡ ἔστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις. 353 c ff. Vgl. die Ausführung im Einzelnen bei Zeller II, 1 S. 126 f. Brandis interpretirt S. 239 f. den Standpunkt des Sokrates in melius.

2) Das vielbesprochene Dämonion des Sokrates, diese göttliche Stimme in ihm, ein δεῖον oder ein δέος, ein unwillkürlicher innerer Instinkt, ist nicht etwa das Gewissen (geg. Erdmann I, 74); denn es bezieht sich nicht auf den Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen, sondern des Rath- und Heilsamen und des Schädlichen und war als Stimme der Warnung (ἀποτρέπει — προτρέπει δὲ οὐποτε Plato Apol. 31 d) ein inneres Drakel (Xen. Mem. I, 1, 3 ff.), und gehörte wie alle antike Weissagung nicht dem Gebiet des Sittlichen, sondern des Nützlichen an.

Dienliche¹, und jeder Einsichtige wird es thun; nur der Sinnlose wird es nicht thun.² Zu einem reinen Begriff des sittlich Guten kommt es also bei Sokrates nicht.

5. Diese Relativität des sittlich Guten zeigt sich auch in der Bestimmung der Norm derselben. Es ist im Geiste seines Volks, wenn er als diese Norm τὸ νόμιμον bezeichnet. Das Gesetzmäßige ist auch das Gerechte.³ Die Gesetze aber sind doppelt: die menschlichen, geschriebenen Gesetze des Staats⁴ und die ungeschriebenen Gesetze der Götter.⁵ Der Staat war von jeher für das hellenische Bewußtsein das sittlich Norm gebende; für den Staat und nach der Norm des Staates zu leben war auch für Sokrates selbstverständlich Pflicht. Daneben aber standen von altersher die hochheiligen Gesetze, die von Zeus stammen, und auf welche sich z. B. Antigone beruft im Konflikt mit dem Staatsgesetz. Es sind die Gesetze der Pietät gegen die Götter — wozu auch der Eid gehört —, gegen die Eltern, gegen die Todten, gegen den Gast⁶ — Sätze, welchen Allgemeinheit der Geltung beigelegt wurde, Kundgebungen des höheren sittlichen Bewußtseins, welche, um sie zu sichern, an die göttliche Autorität geknüpft wurden. Damit steht also Sokrates auf dem Boden der Volksanschauung. Nicht minder in der Bestimmung der sittlichen Normalität, wenn er nach Xenophon die Trefflichkeit eines Mannes darin bestehen läßt, daß er seine Freunde im Gutesthun, seine Feinde im Schadenthun übertreffe⁷, wozu das andere Wort in Plato's Kriton, daß man nicht Böses mit Bösem vergelten dürfe⁸, wenn es historisch ist, nur einen vereinzelten Kontrast bildet.

6. Unter den einzelnen Tugenden empfiehlt er besonders die Enthaltsamkeit (εὐχράτεια). Bei Xenophon kommt er immer wieder darauf zurück.⁹ Sie ist ihm der Grundstein (χρηπίς) der

1) Xen. Mem. III, 8, 7: πάντα γάρ ἀγαθὰ μὲν καὶ κακά ἔστι πρὸς ἡνὶ εὖ ἔχη, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἡνὶ κακῶς. III, 9, 4.

2) Xen. Mem. III, 9, 6 f.

3) Xen. Mem. IV, 4, 12: ἄρα τὸ αὐτὸ λέγεις, ὃ Σώκρατες, νόμιμον τε καὶ δίκαιον εἶναι; ἔγωγε, ἔφη. IV, 6, 6.

4) Xen. Mem. IV, 4, 13.

5) Xen. Mem. IV, 4, 19.

6) Xen. Mem. IV, 4, 19 werden die beiden genannt: θεοὺς σέβειν, γονέας τιμᾶν.

7) Xen. Mem. II, 3, 14. 6, 35: ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς.

8) Plato Crito 49 c: οὕτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὕτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδὲ ἀν ὄτιοῦν πάσιγη ὑπ' αὐτῶν.

9) Xen. Mem. I, 5, 6. II, 1, 1 ff.

Tugend.¹⁾ Denn körperliche Bedürfnisslosigkeit macht zum Herrn über sich selbst, Abhängigkeit von körperlichen Genüssen zum Sklaven.²⁾ Er war kein Asket; er nahm an Gelagen u. s. w. Theil; seine Virtuosität bestand bekanntlich darin, daß er immer Herr seiner Sinne und seines Geistes blieb.³⁾ Der negative Charakter dieser Tugend zeigt sich in ihrer Anwendung auf das geschlechtliche Leben. Eine eigentlich sittliche Würdigung der Ehe fehlt ihm, wie seinem Volke überhaupt. Sie ist ihm nur Mittel zur Kindererzeugung, und dieser Gesichtspunkt für sie ausschließlich normirend.⁴⁾ Aufzerehelicher Geschlechtsgenuss und Besuch von Bordellen erscheint ihm nicht als etwas Verwerfliches.⁵⁾ Er trug kein Bedenken, mit seinen Schülern zur Hetäre Theodote zu gehen und mit ihr — wenn auch vielleicht ironisch — über ihre Künste des Männerfangens sich zu unterreden⁶⁾, und mit Aspasia war er befreundet. Es fehlt das selbständige Prinzip des Sittlichen, welches zur Norm des Natürlichen dienen kann. Die antike Moral sieht das Natürliche ohne Weiteres für sittlich berechtigt an, und die verständige Reflexion fordert nur das richtige Maß. Sokrates ist über diese antike Naturalisirung des Sittlichen nicht hinausgekommen. Daß die sittliche Welt eine selbständige Welt für sich ist, die sich in und an der Welt des Natürlichen zu verwirklichen hat, ist ihm noch nicht aufgegangen. Selbst die Päderastie verwirft er nicht ohne Weiteres. Hiebt er auch selbst sich davon frei⁷⁾, so war doch auch bei ihm die Liebe zur schönen Erscheinung der Jünglinge die Grundlage persönlichen Verkehrs, wenn dieser dann auch vom höheren, nicht vom sinnlichen Eros bestimmt war. Auf diesem Wege kommt keine sittliche Reform zu Stande.

7. Ein ächter Hellenen war er in der Würdigung der Freundschaft. Wie er sie in seinem Berufsleben pflegte, so hat er sie auch oft zum Gegenstand seiner Erörterungen gemacht. Auch hier ist der Gesichtspunkt des Nutzens maßgebend.⁸⁾ Aber doch ist ihm nur zwischen Tugendhaften wahre Freundschaft möglich und diese wieder ein Mittel für die Erreichung der Tugend. Denn freilich nur im Verkehr mit anderen entwickelt sich das Wissen, in welchem die

1) Xen. Mem. I, 5, 4.

2) Xen. Mem. IV, 5, 2 ff. u. ö.

3) Vgl. den Schluß des platonischen Symposium.

4) Xen. Mem. II, 2, 4.

5) a. a. D.

6) Xen. Mem. III, 11.

7) Xen. Mem. I, 3, 14. IV, 1, 2.

8) Xen. Mem. II, 4—6.

Tugend besteht. Der Männerfreundschaft steht ihm die Ehe weit nach.

8. Zwar gilt sein Leben zunächst nicht dem Staat, sondern seinem philosophischen Beruf wie er ihn verstand. Sein Dämonion warnte ihn vor politischen Beschäftigungen. Auch soll er sich einmal einen Weltbürger genannt haben¹; aber er hat mehrmals auch im Krieg seine bürgerlichen Pflichten erfüllt, und Athen war ihm die Welt, wo er allein zu leben begehrte²; die Gerechtigkeit bestimmt er nach der staatlichen Gesetzmäßigkeit, und sein ganzes philosophisches Berufswirken sollte dem bürgerlichen Gemeintwesen dienen. Denn auch für die politischen Thätigkeiten ist nach ihm Erkenntniß das Nöthigste. Ist ihm doch auch Tapferkeit ein Wissen, wie alle politische Tugend, und je höher um so mehr. Die Konsequenz wäre dann, daß die Philosophen die Herrschenden und die Herrschenden Philosophen sein müßten. Das war freilich nicht bloß ein Widerspruch zum demokratischen Charakter des athenischen Staatslebens seiner Zeit, sondern es offenbart sich darin auch der aristokratische Charakter, welchen das Prinzip des Wissens seiner Moralphilosophie aufprägte, und welchen die gesammte antike Moralphilosophie an sich trug. Schon dadurch war sie unfähig eine Macht der Reform des Gesammtlebens zu sein. So mußte denn auch der Reformversuch des Sokrates scheitern, der, wenn einer dazu berufen schien, Reformator des sittlichen Lebens zu werden. Die Nächstfolgenden waren um so weniger dazu geeignet, je mehr sie die Moral philosophisch bearbeiteten.

3. Plato.

Diog. L. III. Die Liter. vgl. bei Ueberweg=Heinze I, 128 ff. u. 143 ff., speziell über die platonische Ethik S. 158, und Teuffel, Uebersicht der platon. Liter. Tüb. 1874. Hier nur: Affermann, Das Christliche im Plato u. in der plat. Philos. Hamb. 1835. Ferd. Christ. Baur, Das Christl. des Platonismus od. Sokr. u. Christus. Tüb. 1837. Neu herausg. v. Zeller. Lpz. 1876. Neander, Wissensch. Abhh., herausg. v. Jacobi. Berl. 1851. S. 169 ff. Becker, Das philos. System Platons in s. Beziehung zum christl. Dogma. Freiburg 1862. Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der eth. Prinzipien bei den Hellenen. Berl. 1856. S. 40 ff. Brede, Die Ethik des plat. Sympo. u. d. Christenth. Dissert. Eckernförde 1870. Wenkel, Pl. s. L. ü. d. höchste Gut od. d. Glückseligk. Gymn.-Progr. Sondersh. 1857. Andere Abhh. über Pl. s. L. v. d. Lust, v. d. Gererechtigk.

1) Cic. Tuscul. V, 37, 108.

2) Plato Criton 52 b. c. Apol. 37 c. sq.

(bei Plato die ἀρετὴ schlechthin), v. d. σωφροσύνη, v. d. Lüge vgl. bei Ueberweg-Heinze S. 156 f. Löschhorn, Krit. Studien zur plat. u. christl. Ethik. Wittb. 1880. H. v. Stein, 7 BB. zur Gesch. des Platonismus. 1. u. 2. Th. 1862. 64. 3. Th.: Verhältniß des Platonismus zur Philos. der christl. Zeiten. Gött. 1875.

1. Von Sokrates ausgehend und in seinen ersten Werken in den Bahnen des sokratischen Denkens sich bewegend hat Plato in seiner weiteren Entwicklung nicht bloß das Gebiet der sokratischen Gedanken zu einem systematischen Ganzen erweitert, sondern auch den Begriff zur objektiven Wesenheit der Idee erhoben und in ihr die wahre Realität gesehen, welche in der empirischen Wirklichkeit mehr oder minder zur Erscheinung kommt.¹ Nach dem Gange der Entwicklung, wie sie sich in der Aufeinanderfolge seiner Schriften darstellt, modifizirt sich auch seine Ethik. Aber stets hat er auch in seiner Ideenlehre die von Sokrates empfangenen Impulse auf das Ethische sowie den sokratischen Ausgangspunkt der Ethik vom Intellekt bewahrt.

2. Denn auch ihm gilt, daß Tugend Wissen ist. Darin unterscheidet sich die wahre, philosophische Tugend von der gewöhnlichen gemeinen. Diese ist Sache der bloßen Gewohnheit, ohne klare Einsicht in die Gründe des Handelns, nur auf Vorstellungen beruhend, daher in eine Vielheit einzelner Thätigkeiten zerfallend und dem Zufall preisgegeben und endlich in ihren Zwecken getrübt.² Dagegen ist die wahre Tugend, weil sie im Wissen besteht, Eine, nicht unterschieden den Personen nach, — denn was die Tugend zur Tugend macht, muß in allen dasselbe sein³ —, noch dem Inhalt nach, weil eben nur Wissen vom Guten, Wissenschaft oder Einsicht.⁴ Ist aber die Tugend Wissen, so folgt, daß Niemand freiwillig sündigen kann.⁵ Denn weiß

1) Der ersten sokratischen Periode weist Zeller II, S. 433—469 Hippias minor, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Euthynphron, Apologie, Krito zu; der späteren Zeit den Gorgias, Meno, Theatet, Euthydem; ferner den Kratylus, Sophisten, Politikus, Parmenides; den Phädrus, das Gastmahl und den Phädo; die Republik, den Kritias und den Timäus, endlich die Gesetze zu. Ueber andere Eintheilungen vgl. Brandis S. 273 ff.

2) Zeller II, 1 S. 496 ff. 3. B. Meno 99 a sqq. u. ö. Phaedo 82 a: οἱ τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονοῖαν ἀνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

3) Meno 71 d sqq. Zeller II, 1 S. 501.

4) Besonders im Protagoras: nicht bloß von der δικαιοσύνῃ, σωφροσύνῃ, ὁσιότητῃ, σοφίᾳ, sondern auch von der ἀγδρείᾳ gilt dies. Dies wird speziell im Laches ausgeführt. Vgl. Ziegler a. a. O. S. 72 f.

5) Protag. 345, d: οὐδένα ἀνθρώπων, ἔκοντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχρά τε καὶ κακὰ ἔκοντα ἐργάζεσθαι, — πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν. — Hipp. min. 376, b: ὃ ἄρα ἔκῶν ἀμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη η̄ ὁ ἀγαθός.

man, was man thut, so ist es eben nicht sündig, auch wenn es etwa äußerlich angesehen z. B. Lüge ist.¹ Denn auch dieß geht dann aus dem Wissen vom Guten hervor. Von da lag die bekannte Konsequenz nicht fern, welche die späteren Gnostiker für die Pneumatiker zogen. Wie wenig aber mit einer so abstrakt allgemeinen Fassung der Einheit der Tugend in Wirklichkeit anzufangen ist, liegt auf der Hand. Es fehlt hier noch der positive Begriff des Guten.

3. Wie sich nun Plato mit dem Prinzip des Wissens gegen die gewöhnliche Moral wendet, so andererseits gegen die sophistische Ethik, womit er auch den kyrenäischen Hedonismus zusammennimmt, mit seiner Unterscheidung des Guten von der Lust. So im Gorgias. Schon die gewöhnliche Meinung unterscheidet zwischen dem Schönen und dem Angenehmen, dem Schändlichen und dem Unangenehmen. So wenig ist die Lust das höchste Gut und das Streben nach Lust das allgemeine Recht, daß es vielmehr besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu thun, und durch Strafe von der Schlechtigkeit geheilt zu werden als unbefraßt zu bleiben, denn gut kann nur sein was gerecht ist.² Im Anschluß an Sokrates als das persönliche Sittlichkeitsideal, im Gegensatz zu den sophistischen Lehrern der Moral, wird dieser Satz im Kriton und Gorgias ausgeführt³, mehr spekulativ aber im Philebus begründet.⁴ Fragt sich nämlich, ob die Lust oder die Einsicht das Gute sei⁵, so ist die Antwort, daß wenn auch beide im Menschen nicht von einander getrennt, sondern vereint sind, doch diese viel höher steht als jene. Denn die Lust gehört dem Werden an, das Gute aber muß ein an und für sich seiendes Wesenhaftes sein⁶, da alles Werden das Sein zum Zweck hat, das Gute aber der höchste Zweck ist. Die sophistische Lustlehre setzt also das Vergängliche an die Stelle des Bleibenden, den Schein an die Stelle des Wesens, die relativen immer wieder in ihr Gegentheil umschlagenden Zwecke an die Stelle des in sich einstimmigen absoluten Zweckes.⁷ Mit dieser Gedankenwendung

1) Plato Rep. 389, b: τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως προσήκει φεύδεσθαι.

2) Gorg. 474 c. sqq. Beller a. a. D. S. 506. Brandis S. 352. Ueber die scheinbare Abweichung hievon im Protag. vgl. Beller a. a. D. 508.

3) "Geläutert von dem schielenden Liebäugeln mit Lust und Nutzen, welches in der xenophontischen Darstellung (der sokrat. Lehre) ihr anklebt", Brandis S. 352.

4) Vgl. Brandis S. 354 f.

5) Phileb. 11, b. vgl. 14, b. 19, d: Als Vertreter jener Ansicht werden die Kyrenaiker, als Vertreter dieser Antisthenes und seine Schule gedacht und bezeichnet.

6) Phileb. 53, c sqq. αὐτὸς καθ' αὐτὸν ὄν, οὐσία.

7) Beller a. a. D. S. 509.

ist das sokratische Wissen durch den Begriff des Seins, des Wesenhaften mit einem realen Inhalt erfüllt; der sokratische Begriff zur wesenhaften Idee erhoben, und das Gute ist nicht mehr ein bloß formaler Begriff, sondern eine höhere Realität. Damit ist die Grenze des sokratischen Philosophirens überschritten.

4. Wie gelangen wir zu dieser höheren Welt des wahren Seins, des Guten? Durch den Gros, durch den Aufschwung der Liebe, das aus dem Gefühl des Mangels ($\pi\tau\epsilon\lambda\alpha$) geborene Streben des Vergänglichen nach dem Unvergänglichen, der sterblichen Natur nach Unsterblichkeit, des Endlichen nach dem Unendlichen.¹ Dieses Verlangen aber wird dadurch erweckt, daß das Gute zur Schönheit wird. „Das Wesen des Guten ist in die Natur des Schönen entflohen“.² Die Vermittelung liegt echt griechisch im ästhetischen Enthusiasmus, welcher das Gute als das Schöne verwirklicht. So besonders Phädrus und Sympson.³ Dieser Enthusiasmus muß sich aber dann in die Schule der philosophischen Methode der Dialektik begeben, um die Wahrheit selbst, nach welcher wir streben, das wahrhaft Seiende zu gewinnen.

5. Dieses haben wir in den Ideen. Hat Sokrates ein wirkliches Wissen angestrebt, ist dieß aber nur ein Wissen von Wirklichem, so haben wir das wahrhaft Wirkliche, das Seiende und Unveränderliche zu suchen, welches dem Erscheinenden, Veränderlichen zu Grunde liegt: in der Welt der geistigen Wesenheiten der Dinge d. i. der Ideen. So führt das sokratische Prinzip des Wissens Plato aus der Welt der logischen Begriffe zu den Ideen als metaphysischen Realitäten, der Welt des Seins (demi $\tau\omega \delta\sigma\tau\omega\varsigma \delta\sigma\tau\omega$), im Unterschied von der phänomenalen Welt des Werdens. Wie nun dem Kosmos ewige Urbilder der Dinge zu Grunde liegen, an denen diese teilnehmen und dadurch am Guten und Schönen, so auch dem sittlichen Leben sittliche Urbilder, deren Anschauung unserem Handeln die richtigen Ziele weist.⁴ Die Ideen sind also das dem Einzelnen zu Grunde

1) Wie dieß bes. Sokrates im Sympson ausführt.

2) Phileb. 64 e νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν.

3) Vgl. Brandis S. 322 ff. Phädrus im Symp. 178 sqq. 180, b οὐτω δὴ ἔγωγέ φημι Ἐρωτα θεῶν — κυρώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτήσιν ἀνθρώποις καὶ ζῷοι καὶ τελευτῆσασιν.

4) So spricht er im Phaedrus 247, d. 250, b sq. von der αὐτῇ δίκαιοσύνῃ, σωφροσύνῃ, ἐπιστήμῃ. Theaet. 176 e παραδείγματα ἐν τῷ δυτὶ ἑστῶτα u. f. w. Parm. 130, b. Phaedo 65, d. Rep. V, 476, a von der Idee des δίκαιου καλὸν, ἀγαθόν u. f. w. vgl. Heller II, 1 S. 545 Num. 3. „Fassen wir alles zusammen, so gründet sich die platonische Ideenlehre auf die zwei Momente, daß ihrem Urheber ohne die Wirklichkeit der Begriffe weder ein wahres Wissen noch ein

liegende gemeinsame Allgemeine, und dieses ist etwas für sich Bestehendes (Substanz); so aber, daß sie — durch den Zweckbegriff¹ oder durch die Idee der Gottheit² vermittelt — zugleich die aktiven Prinzipien der Wirklichkeit d. h. des Werdenden, also wirkende Kräfte sind.

Diese Ideen bilden eine Ideenwelt; die höchste aller Ideen aber ist die Idee des Guten. Dies ist also die höchste Realität, nach welcher die Dinge gebildet sind, wie der Zweck so auch der Grund und die wirkende Kraft alles Seins; und wie die Ideen überhaupt das wahrhaft Göttliche sind, so ist diese höchste Idee mit der höchsten Gottheit selbst identisch, mit dem „Weltbildner“, der sie d. h. sich selbst im Kosmos ausprägt; freilich in einer Welt des Gegenseitzes dazu, weil diese mit der Materie behaftet ist, die den Widerspruch zur Idee bildet, weil das Nichtseiende, so daß also die sinnliche Welt eine aus jenem Positiven und diesem Negativen gemischte ist.

6. Von da aus nun bestimmt sich die Ethik Plato's, in die drei Untersuchungen zerfallend: A. vom letzten Ziel der sittlichen Thätigkeit, oder vom höchsten Gut; B. von der Verwirklichung des Guten im Einzelnen, oder von der Tugend; C. von seiner Verwirklichung im Gemeinwesen oder vom Staate.³

A. Das höchste Gut. Wie bei Sokrates, so ist auch hier die Frage nach der höchsten sittlichen Aufgabe identisch mit der Frage nach dem höchsten Gut, und diese mit der nach der Glückseligkeit.⁴ Sowol die griechische Sprache wie die metaphysische Begründung des Sittlichen, die Gleichsetzung des Seins mit dem Guten läßt es auch hier über die Vermengung von gut und Gut, von Güte und Gütern nicht hinauskommen. Worin besteht nun die höchste Gut? Den metaphysischen Voraussetzungen zufolge wird es zunächst negativ gefaßt als die Abwendung vom Sinnlichen, als die Zurückziehung auf die reine Betrachtung.⁵ Da das irdische Dasein nun doch einmal vom Bösen nicht frei sein könne, müssen wir möglichst schnell aus dieser Welt zur Gottheit flüchten, indem wir der Gottheit durch Tugend

wahres Sein möglich erscheint.“ Zeller S. 547: „Die Ideen sind nichts anderes als die sokratischen Begriffe aus Erkenntnisnormen zu metaphysischen Prinzipien erhoben und auf die spekulativen Fragen nach dem Wesen und den Gründen des Seienden angewendet“. Zeller S. 551.

1) Vgl. hierüber Brandis S. 327 f.

2) So Erdmann I, 102: *ein deus ex machina*.

3) So Ritter u. Zeller.

4) Symp. 204, c sqq. *κτήσαι γάρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες καὶ οὐκέτι προσδεῖται ἐπέσθαι, ἵνα τι δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος* u. s. w.

5) Vgl. Zeller a. a. O. S. 736.

und Einsicht so viel als möglich ähnlich werden.¹ Diese Aufgabe leistet der Philosoph, indem er sich möglichst vom Körper absölt. Nichts mit dem Körper gemein haben, außer aus dringender Nothwendigkeit, sondern von ihm sich reinigen, bis Gott selbst uns von ihm loslässt², das ist die Aufgabe, die er erfüllt. Denn der Leib ist eine Fessel, ein Kerker der Seele, ein Grab ihres höheren Lebens, ein Uebel, von dem sie möglichst schnell frei zu werden sich sehnt, ja der Grund aller Uebel; denn in ihm liegt der Grund aller Trübungen und Störungen des höheren Lebens der Seele.³ Die Philosophie ist die Reinigung der Seele von dem Leibe.⁴ Das heißt also: das Leben im Gedanken, Kontemplation, Geistigkeit ist Sittlichkeit, und Entfinnlichkeit ist Versittlichkeit — das ist die Konsequenz jenes intellektualistischen Grundprinzips. Die Nachwirkungen dieser Denkweise erstrecken sich weit herab, über die Ausläufer der antiken Moral hinein in die Anschauungen und Handlungsweisen der Kirche, vor allem der griechischen. Hier liegen die Wurzeln jener weltabgewendeten, weltverneinenden Sinnesweise, welche gewöhnlich als für das Christenthum im Unterschied von der Antike charakteristisch angesehen wird, während sie in Wirklichkeit ein außerchristliches, in die christliche Denkweise herübergetommenes Element ist.

B. Die Tugend ist das Mittel zur Glückseligkeit. Die Tugend macht glücklich, die Schlechtigkeit unglücklich.⁵ Denn die Tugend ist die Gesundheit, Harmonie u. s. w. der Seele⁶, die Schlechtigkeit das Gegenteil. Nur der Tugendhafte ist frei u. s. w., während die Leidenschaft knechtet. Die Tugend ist daher in sich werthvoll, abgesehen von Nützlichkeit u. dgl., obgleich Tugend und Schlechtigkeit mit innerer Nothwendigkeit ihren Lohn empfangen.⁷ Da die Tugend nun —

1) Theaet. 176, a: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἔκεῖσε φεύγειν ὁ τι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὅμοιώσις θεῶφ κατὰ τὸ δυνατόν· ὅμοιώσις δὲ δίκαιον καὶ δσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Rep. X, 613, a: εἰς ὅσου δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὅμοιοῦσθαι θεῶ. Vgl. VI, 500, c. 504, e u. ö.

2) Phaedo 64 sq. 67, a: ἐάν δὲ μάλιστα μηδὲν ὄμιλῶμεν τῷ σώματι, μηδὲ κοινωνῶμεν, δὲ μὴ πᾶσα ἀνάρχη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως. ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ τὴν.

3) Phaedo 62, b. Crat. 400, b. Phaedo 66, b. Beller S. 737.

4) Phaedo 67, c.

5) Rep. I, 353, a sqq.: οὐ μὲν ἄρα δίκαια φυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἀδίκος.

6) Phaedo 93, e: οὐ-ἀρετὴ ἀρμονία εἶη. Phil. 64, e. Rep. IV, 444, e: ἀρετὴ μὲν ἄρα ὡς ἔστιν, ὑγιειά τέ τις ἀν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία φυχῆς. VIII, 554, e: ὄμονοτικής — καὶ ἡρμοσμένης τῆς φυχῆς ἀληθῆς ἀρετὴ π. δ. Brandis I, 358.

7) Beller 742 ff.

sokratisch — im Wissen besteht, so ist die Sittlichkeit mit der Philosophie identisch und der Philosoph der Inhaber der Tugend. Aber es können nicht Alle Philosophen sein. So ergibt sich der Unterschied einer höheren Stufe der auf Wissen beruhenden — philosophischen — Sittlichkeit, und einer niederen der gewöhnlichen Menschen, die auf Übung beruht, die Vorstufe jener höheren.¹ Es ist der aristokratische Charakter der antiken Philosophie und so denn auch philosophischen Moral, der sich darin ausspricht und sich dann später in der Kirche wiederholt in der doppelten — der höheren und der niederen — Sittlichkeit.

Damit bestimmt sich auch die Frage nach der Einheit der Tugend näher. Als Wissen und Einsicht ist die Tugend eine, mit der einen hat man alle²; aber die Einheit schließt eine Mannigfaltigkeit von Tugenden nicht aus, und die vorhergehenden Stufen der Sittlichkeit können einzelne Tugenden ohne die anderen besitzen, ohne daß diese damit aufhören, Tugenden zu sein. In seinen späteren Schriften geht Plato mehr auf diese Mannigfaltigkeit der Tugenden ein. Sie ergibt sich aus der inneren Mannigfaltigkeit der darin thätigen seelischen Kräfte oder Theile der Menschen ($\tauὸ\lambdaογιστικόν$, $\delta\varthetaυρός$, $\tauὸ\epsilonπιθυμητικόν$). So gewinnt und rechtfertigt er psychologisch die bekannten vier Haupttugenden: 1. die Weisheit, $\sigmaοφία$, als die Herrschaft der Vernunft mit klarer Einsicht; 2. die Tapferkeit, $\alphaὐδοπία$, als der Muth, den Forderungen der Vernunft nachzukommen gegen Lust und Schmerz; 3. die maßhaltende Besonnenheit, $\sigmaωφροσύνη$, als die Unterordnung der niederen Seelentheile, des Muths und der Begierde unter die Vernunft; 4. die Gerechtigkeit, $\deltaικαιοσύνη$, als die Harmonie des Ganzen in der Beschränkung der einzelnen Theile der Seele auf die jedem zukommende Aufgabe.³

Diese vier Kardinaltugenden hat Plato nicht zuerst aufgestellt, sondern von der Tradition der hellenischen Volksanschauung überkommen; er hat sie nur psychologisch begründet und gerechtfertigt. Zu einer weiteren Durchführung der Tugendlehre hat er es nicht gebracht, und die Pflichtenlehre ist nur bei Ansätzen geblieben. Wohl aber begegnen uns verschiedene einzelne ethische Auffstellungen.

1) Rep. VII, 519, d. vgl. IV, 428, d. 430, a. X, 619, c. Phaedo 82, b. Legg. XII, 963, d. Brandis I, 359.

2) Prot. 349 sqq. Meno 71, d. Lach. 194, c. sqq. Charm. 164, d. sqq.

3) Rep. IV, 441, c — 443, b. Zeller S. 749. Brandis I, 359 f.

*Einzelnes.*¹ Zunächst über die geschlechtliche Seite des Lebens. In der Frage der Päderastie verleugnet Plato den Hellenen nicht. In die Freundschaft spielt auch bei ihm die leidenschaftliche sinnliche Erregung des Eros herein, dessen Macht mit aller Stärke geschildert wird.² Und wenn er auch die Päderastie selbst verwirft, in welcher das schlechtere Seelenroß den Menschen fortreife³ und ihn in eine unwürdige Seelenstimmung bringe⁴, so urtheilt er doch wieder mild genug darüber.⁵ Noch milder über die Unzucht. Denen, welche durch Erzeugung von Kindern ihre Pflicht gegen das Gemeinwesen erfüllt haben, will er sie freigegeben wissen.⁶ Das hängt zusammen mit der niedrigen Ansicht über die Ehe, welche auch er hatte. Die Ehe ist ihm nur Mittel zur Erzeugung von Kindern für das bürgerliche Gemeinwesen⁷; so kommt ihm also auch das Verhältniß der Geschlechter nur von ihrer leiblichen Seite in Betracht. Darauf geht die sittliche Seite der Ehe und Familie ganz verloren: die Republik ordnet Weiber- und Kindergemeinschaft und stellt die Kindererzeugung völlig unter die Einsicht und Leitung der Herrscher. Und wenn er das Weib dem Manne näher zu rücken sucht, so weiß er das nur auf Kosten seiner Eigenthümlichkeit, für die er kein Verständniß hat. Daraus entstehen die wunderlichen Vorschläge in seiner „Lehre vom Staat“, in der „Republik“ und in den „Gesetzen“.

Ebenso hat er das antike Vorurtheil gegen die materielle Arbeit nicht überwunden, sondern durch seine sinnenverachtende Geistigkeit noch gesteigert. Da ihm die „hauausische“ Arbeit nur der sinnlichen Seite des Lebens zu dienen scheint und nicht der Vernunft, so sollen die Weltbürger nicht bloß mit Handel und Gewerbe sich nicht abgeben, sondern auch mit dem Landbau nicht, der doch sonst als eine freie und edle Beschäftigung galt. Auf die Gewerbetreibenden und Landbauer wird geringschätzig herabgesehen.⁸ Die Sklaverei setzt er voraus und braucht sie nicht erst zu rechtfertigen. Sie ist die ent-

1) Nach Beller S. 751 ff.

2) Phaedr. 251, a sqq. Symp. 215, d sqq. 218, a. vgl. 192, b sqq.

3) Phaedr. 250, e sq. 254, c sqq. 256, b sq.

4) Rep. III, 402, c u. ö. Die Leges behandeln sie als etwas Widernatürliches, was ein wohlgeordneter Staat nicht dulden dürfe: I, 636, c. 836, b sq. 838, c. 841, c.

5) Phaedr. 256, b sq.

6) Rep. V, 461, b.

7) Legg. IV, 721, b sq. vgl. VI, 773, b. 783, d.

8) Rep. IX, 590, c: βανασσία δὲ καὶ χειροτεχνία — ὄνειδος φέρει; IV, 421, a u. ö.

sprechende Lebensstellung derer, welche zu geistiger Thätigkeit und sittlicher Freiheit unfähig sind.¹ Deshalb sind sie nicht aus den Hellenen, sondern aus den Barbaren zu nehmen, welche sich ihm von jenen spezifisch unterscheiden.² Die Sklaven sollen nicht durch Vertraulichkeit und unzeitige Nachsicht verwöhnt werden.³

Bei dem politischen Charakter der antiken Ethik aber haben diese einzelnen Fragen ihren entsprechenden Platz in der Politik.

C. Der Staat.⁴ Die Aufgabe des Staats. Zwar ist dem intellektuellen Idealismus Plato's die politische Thätigkeit der wissenschaftlichen weit untergeordnet und eigentlich fremd⁵; aber der Staat ist ihm doch mittelbar eine sittliche Nothwendigkeit, weil die nothwendige Bedingung für den Bestand und die Herrschaft der Wissenschaft und Tugend. Denn nur er kann dieß sicherstellen. So ist also der wesentliche Zweck des Staats die Tugend der Bürger⁶ und damit die Glückseligkeit des Ganzen.⁷ Der Staat ist Erziehungsanstalt; seine eigentliche Aufgabe Pflege der Sittlichkeit und Wissenschaft, also der Philosophie, und in diesem Sinn hat Plato seinen Staat als ein Musterbild der wahren Tugend entworfen, in welchem nothwendig die Philosophen die herrschenden sind.⁸

Die Verfassung des Staats. Ein solcher Staat kann freilich nur durch gewaltsame und durchgreifende Mittel zu Stande kommen.⁹ Daher kann sich auch der einsichtige Herrscher nicht an die bestehenden Gesetze binden.¹⁰ Und so wird auch die Herrschaft nur bei Einem oder ganz Wenigen sein können¹¹: eine Aristokratie der Tugend und Einsicht.¹² Dieser Aristokratismus zeigt sich auch im Urtheil über die

1) Rep. V, 469, b sqq. IV, 431, c. Legg. VI, 776, b sqq. u. ö.

2) Rep. V, 469, b. Nur den Griechen eignet vorzugswise die Vernunftanlage. Rep. IV, 435, e.

3) Legg. VI, 776, b—778, a.

4) Hierüber speziell hat Plato im „Staatsmann“ (Politicus), in der „Republik“ und zuletzt in den „Gesetzen“ gehandelt.

5) Theaet. 172, c—177, b u. ö.

6) Gorg. 464, b sq. Die Aufgabe der Staatskunst: die δερπατεία ψυχῆς. 515, b ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν. Besonders oft in den Legg.

7) Rep. IV, 420, b u. ö.

8) Rep. V, 473, c: „Wenn nicht die Philosophen Herrscher werden oder die Herrschenden aufrichtig und gründlich Philosophie treiben, wenn nicht die Macht im Staate und die Philosophie in Einer Hand liegen, gibt es kein Ende ihrer Leiden für die Staaten und für die Menschheit.“

9) Rep. VII, 540, d sqq.: Vertreibung aller mehr als zehnjährigen, um dann die übrigen entsprechend zu erziehen.

10) Polit. 294, a—295, b. 297, sqq.—299, c. Phaedr. 257, c. 277, d.

11) Polit. 293, a.

12) Rep. IV, 428, c.

Pflicht der Wahrhaftigkeit. Auf der einen Seite ist ihm die Herrschaft der Wahrheit identisch mit der Vernunftherrschaft¹; auf der anderen Seite verstattet er, nicht den Unwissenden, wohl aber den leitenden Wissenden Täuschung und Lüge als Mittel für das Wohl der Uebrigen und des Ganzen²; weil seinem intellektualistischen Aristokratismus der Begriff der gleichen Würde der menschlichen Persönlichkeit in Allen fehlt. Dem entsprechend ist denn auch der Staat selbst gegliedert in die drei Stände: den Nährstand, d. i. das Volk der Landbauer und Gewerbetreibenden, den Wehrstand der Wächter oder Krieger, und den Beamten- = Lehrerstand der Regierenden — entsprechend den drei Theilen der Seele. Auf diesem Wege wird er die Harmonie verwirklichen, welche die Tugend speziell der Gerechtigkeit ist.

So sehr dieser Staat ein abstraktes Gedankengebilde ist, so wird er doch eben durch den Gegensatz, in welchem er zur Wirklichkeit steht, zur Weissagung einer anderen Ordnung der Dinge, welche nicht auf dem Weg der natürlichen Entwicklung sich verwirklichen konnte. Er ist die Ahnung des Reiches Gottes.³ Sollte jener beim Wort genommen werden, so könnte er der Natur der Sache nach nur auf dem Wege revolutionärer Gewaltsamkeit verwirklicht werden. Diesen Charakter tragen nun auch die gesellschaftlichen Einrichtungen des platonischen Staates an sich. Vor allem müssen alle ungeeigneten Elemente entfernt, sodann der richtige Nachwuchs dadurch gesichert werden, daß die Erzeugung ganz unter die Staatsgewalt gestellt wird, bis ins Speziellste⁴; schwächliche und gebrechliche Kinder sollen beseitigt werden u. s. w.⁵ Die Kinder selbst aber gehören nicht den Eltern, sondern nur dem Staat, welcher sie vom ersten Anfang an öffentlich zu erziehen und ihnen ihren Stand anzuweisen hat.⁶ Um aber alles trennende Sonderinteresse im Staatsleben zu beseitigen, sollen die beiden oberen Stände der Krieger und Beamten kein Privateigentum besitzen, sondern alles gemein haben, Essen und Wohnung, Frauen und Kinder⁷;

1) Rep. II, 382. VII, 535, d.

2) Rep. III, 389, b sqq. vgl. auch 414, b. V, 459, c sqq. VI, 485, c.

3) Mehliß, Comparatio Platonis doctrinae de vero reipublicae exemplo cum christiana de regno divino doctrina. Göttingen 1845. (Kähniz, Ueber das Verhältniß der alten Philos. zum Christenth. Leipzig. 1884. S. 56.)

4) Rep. V, 457, c - 461, e.

5) Rep. V, 460, d. 461, c.

6) Rep. V, 460, b sqq. III, 413, c. 415, b sq.

7) Rep. IV, 423, e. V, 457, c - 461, e.

die Frauen aber an Krieg und Staatsgeschäften theilnehmen.¹ Und alles dieß ist von Plato ernstlich gemeint.² Es ist die Konsequenz des antiken Prinzips, daß der Einzelne nur für den Staat lebt, dieser alles, jener für sich nichts ist; und vor allem war es das spartanische Gemeinwesen, dessen Gedanken und Einrichtungen jenem Ideal zu Grunde liegen. An sich brachen die zwei Seiten, die Erhebung zur Höhe der Idee im philosophischen Tugendleben und die Nothwendigkeit der irdischen Realität unvermittelt auseinander, wie die transzendenten Idee überhaupt und die sinnliche Erscheinung. So werden sie denn nur gewaltsam vermittelt durch die rücksichtslose Herrschaft der Philosophen als der Träger jener Idee. Aber wo sind diese zu finden? Plato fühlt richtig, daß der heillosen Wirklichkeit des gesellschaftlichen Wesens nur durch eine transzendenten Macht geholfen werden könne. Aber diese Transzendenz, welche als eine Macht der Heilung und Erneuerung in die Wirklichkeit hereintreten soll, ist bei ihm nur eine Idee, eine Abstraktion, welcher nur die spekulative Phantasie Realität verleiht. Und zwischen ihr und der Wirklichkeit kann er keine Brücke als im Wissen finden. Aber das Wissen ist keine Macht der sittlichen Wirklichkeit. Seine Philosophie ist eine Weissagung, aber für sich selbst ist das Ganze nur ein Bild der Phantasie. Jener platonische Dualismus schien dem christlichen Gegensatz von Geist und Fleisch zu entsprechen. Und so wurde er später verstanden. Aber im christlichen handelt es sich um sittliche Realitäten. Indem diese auf jenen Gegensatz von Geistigkeit und Materialität zurückgeführt wurden, wurde Vergeistigung und Entsinnlichung mit Versittlichung identifiziert und so bei allem scheinbaren Idealismus doch die Sittlichkeit naturalisiert d. h. die Schranken der Antike in der Ethik der Kirche festgehalten, wenn auch mit der religiösen Färbung, welche die Ethik bei Plato erhalten hatte und von seiner Schule in Verbindung mit dem sittlichen Idealismus, welchem die Tugend, wenn auch nicht das einzige, so doch das höchste Gut war, bewahrt wurde. Der Weg ihrer Gewinnung blieb die Philosophie, der philosophischen Tugend steht die unphilosophische des gewöhnlichen praktischen

1) Rep. V, 451, c—457, b.

2) Wir sehen hier davon ab, daß die „Gesetze“ Konzessionen an die Wirklichkeit machen. Denn diese repräsentieren — denn als platonisch werden sie jetzt wol durchweg anerkannt — ein späteres Stadium, in welchem der betagte Philosoph nicht mehr die strenge Konsequenz der Ideenlehre zieht und nach verschiedenen Seiten hin Kompromisse schließt.

Lebens als die geringere gegenüber. Das ist die Aristokratie der antiken Ethik, welche in der Kirche unter christlichem Gewand sich wiederholte.

4. Aristoteles.

Ueberweg=Heinze a. betr. O. u. s. w. Brandis, Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philos. II, 1, 1. Hälfte. Berl. 1853. 2. Hälfte. Berl. 1857. Ders., Gesch. der Entwickelungen u. s. w. I. Berl. 1862. S. 362 ff. Zeller, II, 2. 3. Aufl. 1879. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre. Berl. 1803 an verschiedenen Stellen. Ders., Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffs. 1820. Trendelenburg, Histor. Beitr. zur Philos. III. Michelet, Die Ethik des Aristot. in ihrem Verhältniß zum System der Moral. Berl. 1827. Teichmüller, Die Einheit der aristot. Eudämonie (Bulletin de la classe de scienc. hist.-philol. et polit. de l'Académie de St. Pétersbourg. T. XVI. N. 20 ff.). Krühl, Ueber den Aristotel. Begriff von der Tugend. Progr. Lauban 1839. Laas, Εὐδαιμονία Arist. Berl. 1858. Rassow, Beitr. zur Erkl. der Nikom. Ethik. Weimar 1862. Progr. Krüger, Des Aristot. Lehre über die menschl. Glückseligkeit. Rost. 1860. Progr. Kirchmann, Erläuterungen zur Nik. Ethik. 1876 (Philos. Bibl. 69. Bd.). Kym, Metaphys. Untersuchungen. München 1875 (6. Abh. Die Gotteslehre des Aristot. u. das Christenth.). Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der eth. Prinzipien bei den Hellenen u. s. w. Progr. Berl. 1856. Klein, Das Empirische in der Nik. Eth. des Arist. Brandenburg. 1875. Progr. Hartenstein, Ueber den wissensch. Werth der arist. Ethik. In den Berichten der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. 1859. 11. Bd. S. 49—108. Häcker, Das Eintheilungs- u. Anordnungsprinzip der moral. Tugendreihe in der Nikom. Ethik. Berl. 1863. Progr. Ueber die Gerechtigkeit: Hildenbrand: Gesch. u. System der Rechts- u. Staatsphilosophie. I, 281—331. Fehner, Ueber den Gerechtigkeitsbegr. des Aristot. Lpz. 1855. Eucken, Ueber die Methode u. die Grundlagen der Aristot. Ethik. Frts. a. M. 1870. Progr. Wenkel, Die Lehre des Aristot. über das höchste Gut oder die Glückseligkeit. Sondershausen 1864. Progr. Munier, Ueber einige Lehren der Nikom. Ethik u. ihre Beziehung zur Politik. Mainz 1858. Progr. Knappe, Grundzüge der Aristot. Lehre v. d. Eudämonie. Wittenberg 1864. Progr. Luthardt, Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums. Leipzig, Univ.-Progr. 1869. 1870. 1876 (vgl. dazu Kym a. a. O. S. 279 ff. Rud. Encken, Jenaeer Lit.-Ztg. 1877 S. 41 f. Susemihl in Bursian's Jahresbericht für Alterthumswissenschaft. 1878, I. S. 271—276). Ludw. Schiller, Die Lehre des Aristot. v. d. Sklaverei. Erlangen 1874. Progr. Eucken, Aristot. Anschaunung von Freundschaft u. von Lebensgütern. Berl. 1884. (Sammlung gemeinverst. wissensch. Vorträge von Virchow u. Holzendorff. IX. Serie. Heft 452). Eucken, Die Staatslehre des Aristot. in histor.-polit. Umrissen. Lpz. 1870. 2. Hälfte 1873. Ders., Aristot. u. s. Lehre v. Staat. Berl. 1870 (in der Virchow-Holzendorff'schen Sammlung. V. Serie. Heft 103).

Walter, Die Lehre v. d. prakt. Vernunft in der griech. Philos. Jena 1874.
Im Nebrigen vgl. die Liter. bei Ueberweg-Heinze S. 206 f.

Aristoteles hat die Behandlung der Ethik in der kirchlichen Theologie des Mittelalters beherrscht (vgl. besonders Thomas Aquinas), und ist nach dem Verwerfungsurtheil Luther's von Melanchthon wieder aufgenommen und seiner philosophischen Ethik zu Grunde gelegt worden und in Folge dessen weit herunter auch in der evangelischen Moralphilosophie maßgebend geblieben. Das wird die eingehendere Behandlung, die er hier erfährt und zugleich die durchgängige Vergleichung mit der Moral des Christenthums rechtfertigen. Wir sind bei ihm in der günstigen Lage, eine Darstellung der Ethik von ihm selbst zu besitzen, in der sog. Nikomachischen Ethik, wozu die nicht von ihm stammende Eudemische und die sog. Große Ethik nur etwa beiläufig mit beigezogen werden mögen.

Aristoteles hat selbst das Bewußtsein gehabt, daß er den Beruf habe, den Erwerb des hellenischen Geisteslebens in abschließender Weise zum Ausdruck zu bringen. Und er ist der Buchführer jenes nationalen Geisteslebens geworden. In keinem stellt sich hellenisches Wesen und Denken so klar und voll dar, wie in ihm. Er wurzelt mit allen Fäden seines Denkens im Boden seines Volkes.¹⁾

1. Wenn Plato über den Dualismus von Jenseits und Diesseits, von Idee und Wirklichkeit nicht hinauskam, und damit, obgleich er denselben aus seinem Prinzip des Wissens ableitete, ein dem griechischen Wesen zunächst fremdartiges Element in sein philosophisches Denken aufnahm, so fallen bei Aristoteles Idee und Wirklichkeit zusammen. Nicht bloß Harmonie, sondern Identität besteht zwischen beiden. Nur im Einzelnen ist das Allgemeine wirklich, nicht für sich, universalia in re, nicht ante rem, mit den Scholastikern zu reden. Damit hat Aristoteles wieder auf die Bahn der eigentlichen hellenischen Denkweise eingelenkt. Denn nach ihr gebührt dem Diesseits der Preis des Lebens und trägt dieses die Fülle der Güter und die Wahrheit des Seins in sich. Wenn Plato, um in die Welt des Allgemeinen zu gehn, die Welt des Einzelnen verlassen hat, so versenkt sich Aristoteles gerade in die Welt des Einzelnen, so daß er in Gefahr ist, darüber das Allgemeine zu verlieren. Auf dem breiten Boden der umfassendsten Empirie ruhen seine Gedanken. Das hat ihn zum Lehrer aller folgenden Zeiten gemacht. Den ganzen Stoff, den die

1) Vgl. Walter, Die Lehre von der prakt. Vernunft u. s. w.

Welt der Natur und des menschlichen Geistes und Lebens ihm bot, sucht er zusammenzubringen, um ihn zu einem umfassenden System der Weltwissenschaft aufzubauen. Eine Fülle der mannigfältigsten und feinsten Beobachtungen aus der thatächlichen Wirklichkeit des sittlichen Lebens bildet ihm die Grundlage für sein sittliches Urtheil. Er stellt kein unerreichbares Ziel auf, mit Bewußtsein hält er sich in den Grenzen des Menschenmöglichen. Und so liebt er es denn auch, in seinen Sätzen sich auf das allgemeine Urtheil zu berufen.

2. Für die Disposition werden wir das Schema der Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre anwenden dürfen. Nachdem die Ethik durch Sokrates zur Tugendlehre geworden, bewegt sich auch die des Aristoteles hauptsächlich in der Erörterung der Tugenden. Dies aber nicht, ohne daß er zuvor einen allgemeineren Gesichtspunkt aufgestellt hat, unter dem er alles Einzelne betrachtet wissen will, nämlich die Frage und die Erörterung über das höchste Gut; denn hiervon nimmt er seinen Ausgang. Als dies höchste Gut oder Ziel bezeichnet er die Eudämonie. Hiermit kombiniert er die psychologische Grundlegung der Ethik, um das Wesen der Glückseligkeit aus dem Wesen des Menschen selbst abzuleiten und zu begründen. Da sich ihm hiermit von selbst die Frage der sittlichen Bedeutung der mannigfachen äußerer Lebensgüter verbindet, welche Aristoteles an verschiedenen Orten mit Beziehung auf die Frage nach der Eudämonie behandelt, so wird sich alles Hiehergehörige unter dem Gesichtspunkt der Güterlehre zusammenfassen. Indem ihn nun der weitere Gang naturnothwendig zur Tugendlehre führt, untersucht er das Wesen der Sittlichkeit, indem er den Begriff der Tugend erörtert und feststellt und die reiche Mannigfaltigkeit der einzelnen Tugenden vor Augen legt. Von da aus ergeben sich von selbst die Pflichten. Von diesen als solchen handelt Aristoteles in der Ethik nicht. Aber hier tritt die Politik ein. Denn die Ethik steht in der Mitte zwischen der Psychologie und der Politik. In jener wurzelt sie und in diese geht sie über. Die Politik ist zum großen Theil nichts als die angewandte Ethik, also Pflichtenlehre. Nur daß eben diese Pflichten unter den politischen Gesichtspunkt gestellt werden, sei es einen indirekt politischen, wie die Familienpflichten, welche nach der politischen Analogie behandelt werden, sei es einen direkt politischen, wie die Staatspflichten. Die Rücksicht auf die Staatsgemeinschaft bestimmt hier das pflichtmäßige Verhalten; denn die ganze Sittlichkeit hat nach ungebrochen antiker Weise bei ihm politischen Charakter. In diesem Sinne also darf denn

auch von einer Pflichtenlehre die Rede sein.¹⁾ Wir schließen uns im Folgenden an den Gang der Nikomachischen Ethik an und fügen nur die kritische Beurtheilung bei, indem wir wegen des großen Einflusses, den die aristotelische Ethik besonders auf die des Mittelalters und der römischen Kirche überhaupt erlangt hat, unser Augenmerk vor allem auf den Unterschied der aristotelischen von der christlichen sittlichen Betrachtungsweise richten.

Die Güterlehre oder Von der Glückseligkeit.

3. Da die Ethik eine praktische Wissenschaft ist, so ordnet sie sich der Wissenschaft vom Staat unter, theilt also mit dieser den gleichen Zweck. Von der Feststellung dieses Zweckes muß ausgegangen werden. Denn bei allem, was Sache des Handelns ist, ist der Zweck das Maßgebende. Alle einzelnen Zwecke aber ordnen sich einem höchsten und letzten unter, welcher, weil er dieß ist, auch das höchste und beste Gut sein muß. Dieß höchste, dem Menschen mögliche Gut ist nach der übereinstimmenden Ansicht Aller die Glückseligkeit. Die Frage ist nun, worin diese besteht. Diese Frage zu beantworten muß man nicht wie Plato von der transzendenten Idee des Guten im Allgemeinen ausgehn. Denn dieß liegt jenseit der Grenzen menschlicher Möglichkeit der Verwirklichung, da doch die Ethik wie die Wissenschaft vom Staaate einen Endzweck haben muß, welcher Sache praktischer Verwirklichung von Seiten der Menschen muß sein können, also innerhalb der Grenzen menschlichen Handelns fällt. Also haben wir, um das höchste Gut d. h. die Glückseligkeit zu bestimmen, vom eigenthümlichen Wesen des Menschen auszugehen und im Bereich desselben und seines entsprechenden Handelns zu bleiben. Da nun das Unterscheidende des Menschen in dem vernünftigen Theil seiner Seele besteht, so ist die Aufgabe des Menschen die vernunftgemäße Thätigkeit der Seele; und wird demnach seine Glückseligkeit, d. h. das höchste Gut darein zu setzen sein.

4. Das ist der Gedankengang, mit welchem die Aristotelische Ethik (I, 1—7) beginnt. Der Schwerpunkt liegt in der Polemik gegen die

1) Diese Disposition wird von Aristoteles selbst bestätigt z. B. Polit. IV, 9, 2. Nachdem er nämlich davon gesprochen, daß man nicht ein ideales staatliches Leben, sondern nur ein solches im Auge haben müsse, „wie es die Mehrzahl der Menschen führen kann“, fährt er fort: „Ist nun in der Ethik das glückselige Leben richtig bestimmt als das in der Ausübung der Tugend unbehinderte, und die Tugend als ein Mittelmaß zwischen zwei Extremen, so muß auch das Leben innerhalb eines solchen Mittelmaßes das beste sein“.

objektive Ethik Plato's und seiner transzendenten Idee des Guten, wogegen Aristoteles den subjektiven psychologischen Ausgangspunkt seiner Idee rechtfertigt. Abgesehen von seinem Gegensatz gegen Plato's Ideenlehre überhaupt, welcher er entgegenhält, daß die Ideen, da sie das Wesen der Dinge selbst bezeichnen sollen, demnach keine besonderen Substanzen außer den Dingen sein, sondern ihre Wirklichkeit nur in denselben haben können¹ — ist der durchschlagende Grund für Aristoteles die praktische Erwägung, daß jene platonische Idee des Guten nicht vom Menschen verwirklicht noch angeeignet werden könne; und darum handle es sich doch hier.² Es ist der Gegensatz des aristotelischen Realismus gegen den platonischen Idealismus. Plato sucht das menschliche Wollen und Leben in Zusammenhang zu setzen mit einem Höheren, jenseits der Menschengewalt Liegenden. Diese ideale Wirklichkeit soll ihm das Urbild für das menschliche Wollen und die urbildliche Norm für das menschliche Urtheil sein. Aber mit diesem Allgemeinen ist nach Aristoteles in der Wirklichkeit nichts anzufangen. Denn diese zeigt uns nicht den Menschen als solchen, sondern nur den einzelnen, je nach Stand und Lebensalter u. s. w. verschiedenen Menschen. Also kann es auch kein gemeinsames reales höchstes Gut für alle geben, sondern dieß ist in seiner Konkretheit immer je ein verschiedenes.³ Denn Aristoteles kennt kein sittlich bestimmtes als letztes und höchstes von Allem.

Dem objektiven Prinzip der platonischen Ethik stellt Aristoteles sein subjektives des menschlichen Seelenwesens entgegen. Die Ethik als praktische Wissenschaft hat es mit dem dem Menschen Erreichbaren zu thun⁴, was also im Menschenwesen selbst liegt. Also ist das höchste Gut etwas diesem Eigenthümlichen und von diesem nicht zu trennen⁵, nicht etwas Objektives außer dem Menschen oder der Zusammenschluß mit einem solchen, sondern eine subjektive Zuständlichkeit: nämlich das vernunftgemäße Handeln verbunden mit der dasselbe naturgemäß begleitenden Lust. Aus dem subjektiven Ausgangspunkt folgert er also, daß auch das Ziel ein subjektives sei. Augenscheinlich ohne Be rechtigung. Damit löst er die Ethik von aller Beziehung auf ein Transcendentestes, also auch von ihrer Beziehung zur Religion. Der

1) Eth. Nic. I, 6, 1—12.

2) I, 6, 13 (1096, b, 34) δῆλον ὡς οὐκ ἀν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται.

3) I, 6, 3 (1096 a, 27) δῆλον ὡς οὐκ εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν.

4) I, 4, 1, 7, 1 (1097 a, 23) πρακτὸν ἀγαθόν.

5) I, 5, 4 (1095 b, 25) τἀγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσαφαίρετον.

Zusammenhang der Moral mit der Religion war der geschichtliche Ausgangspunkt gewesen und in der Volksmoral immer festgehalten worden, vor allem in der Eidestreue. Auch die philosophische Moral des Sokrates bewahrte diesen Zusammenhang nach der Darstellung Xenophon's in der *δοιότης* oder *εὐσέβεια*¹, und die Ethik Plato's hielt ihn fest, indem er (im *Euthyphron*) die *δοιότης* in der *δίκαιοσύνη* bewahrte, die sittliche Verhältnisstellung des Menschen an die göttliche Welt der Ideen anknüpfte und als die höchste sittliche Aufgabe des Menschen die Verähnlichung mit Gott bezeichnet. Aristoteles löst dieses Band mit vollem Bewußtsein und voller Entschiedenheit und stellt die Ethik nicht bloß rein auf das Wesen des Menschen, sondern schließt sie auch innerhalb der Weltbeziehungen und speziell des bürgerlichen Gemeinwesens ab.² So abweichend dies von dem Bisherigen scheint, so ist es doch nur die Konsequenz davon. Denn die Religion hatte ihren sittlichen Gehalt nicht aus sich selbst, sondern vom sittlichen Bewußtsein des Menschen aus. So nahm dieses seinen Inhalt in sich selbst zurück und gründete sich auf die eigene Vernunft. Denn die religiösen Traditionen und Mächte hatten ihre Autorität verloren. Aristoteles zieht nur das Fazit der griechischen Geistesentwicklung. In ihm ist der griechische Geist zum vollen abschließenden Bewußtsein seiner selbst gekommen. Seitdem gehen nun Religion und Moral als zwei gesonderte Normen neben einander her. Aber in dieser Sonderung offenbaren beide nur ihr Unvermögen. So streben sie am Ausgang der Antike wieder auf einander zu. Die Moral sucht sich religiös zu beleben und zu stärken in der späteren Stoa und in der Ethik der Mystik. Freilich vergebens, weil beide nicht den konkreten persönlichen Gott haben, der nur in der Offenbarung zu finden ist. Im Christenthum ist der Zusammenhang von Moral und Religion wesentlich. Denn die Gottesgemeinschaft ist ihm die Voraussetzung der Gottesgemäßheit, d. i. der sittlichen Normalität. Und wir wissen, daß im Menschenwesen selbst die Bestimmung für Gott und die Beziehung zu ihm angelegt ist, daß es also ohne diese nicht wahrhaft verstanden wird. Aristoteles suchte es mit Absehen davon zu bestimmen.

5. Die menschliche Natur ist nach Aristoteles zusammengesetzt

1) Vgl. Memor. IV, 8, 11 von Sokrates: τοιοῦτος δὲν, οἷον ἔγω διήγημαι, εὐσέβῆς μὲν οὐτως, ὥστε μηδὲν ἀνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν, δίκαιος δὲ —, ἐγκρατῆς δὲ —, φρόνιμος δὲ —, ἵκανος δὲ u. s. w.

2) Vgl. auch Eucken, *Über die Methode und die Grundlagen der aristot. Ethik*. Frankfurt a. M. 1870, S. 26.

aus einem vernunftlosen und einem vernünftigen Theil¹ und der vernunftlose wiederum hat entweder — als vegetative Seele — gar keine Beziehung zur Vernunft, oder — als begehrende Seele — er kann eine solche haben; denn die begehrende Seele kann der Vernunft ebenso gehorchen, also Anteil an ihr erhalten, als widerstreben.² Die vernünftige Seele aber ist theils forschend ($\tauὸ\ \epsilon\pi\iota\sigma\tauημονικόν$) auf die Erkenntniß der ewigen Prinzipien gerichtet, theils überlegend ($\tauὸ\ \betaούλευτικόν$), welche es mit dem Veränderlichen des Lebens zu thun hat. Darnach theilen sich denn die Tugenden in: die eigentlichen Vernunfttugenden, die dianoëtischen wie Weisheit, Einsicht, Verständigkeit, und in die ethischen Tugenden wie Freigebigkeit, Mäßigung, in denen das an sich vernunftlose Begehrten sich der überlegenden Vernunft untergibt. Jene sind die höheren, die eigentlich göttlichen; diese sind die gewöhnlich menschlichen des praktischen Lebens. Für diese nun ist nicht, wie Sokrates lehrt, das Wissen Prinzip, sondern das Wollen, welches nicht ohne Weiteres mit dem Wissen gegeben ist — darin erkennt Aristoteles richtiger als Sokrates das praktische Prinzip des Handelns. Der Wille ($\betaούλησις$) aber gehört mit dem Begehrten ($\delta\pi\epsilon\kappa\iota\varsigma$) zusammen, welches dem vernunftlosen Theil der Seele angehört und welches der Mensch mit dem Thier gemein hat. Um so mehr steht das Wissen höher als das Wollen, und die Tugend des theoretischen Erkennens, also des Philosophen, höher als die gewöhnliche des handelnden Lebens.

Wissenschaft und Leben, Vernunft und Begehrten fallen hier auseinander. Jenes wird zu einseitig hoch, dieses zu tief gestellt. Der Mensch ist für Aristoteles ein vernünftiges Sinnenwesen, welches aus den zwei ganz heterogenen Theilen der Vernunft und der vernunftlosen Sinnlichkeit besteht; er kennt nicht die Einheit desselben, die sittliche Persönlichkeit.³ Denn er kennt nicht die wesentliche Beziehung der Menschen zur absoluten Persönlichkeit, mit welcher auch die menschliche Persönlichkeit steht und fällt. So fehlt ihm wie das richtige objektive Prinzip der Sittlichkeit (in Gottes sittlicher Persönlichkeit), so das richtige subjektive Prinzip derselben (in der menschlichen Persönlichkeit), und damit auch die Einheit der Ethik, weil die in

1) I, 13, 9 (1102a, 28) $\tauὸ\ \muὲν\ \alphaὐτῆς\ —,\ \tauὸ\ \deltaὲ\ λόγον\ \epsilon\χον.$

2) I, 13, 15. 17. 18. $\text{Tὸ}\ \muὲν\ \gammaὰρ\ \varphiυτικὸν\ \oὐδαμῶς\ κοινωνεῖ\ λόγου·\ \tauὸ\ \deltaὲ\ \epsilon\pi\iθυμητικὸν\ καὶ\ \delta\λως\ \delta\ρεκτικὸν\ μετέχει\ πι\ς,\ \eta\ \chiατήκον\ \epsilon\στιν\ \alphaὐτοῦ\ καὶ\ \pi\iθαρχικὸν$ (1102b, 29).

3) Vgl. Eud\en a. a. D. S. 25.

allen gleichwerthige sittliche Persönlichkeit; sondern die Unterschiede der Individualität schlagen immer wieder vor. So ist ihm auch der Wille nicht ein sittliches, sondern nur ein versittlichtes, in sich selbst aber naturhaftes Prinzip der Ethik. Somit ergibt sich auch ihm nur eine naturhaft bestimmte Persönlichkeit.¹⁾

6. Die Idee des Guten bildet bei Plato, metaphysisch und ethisch zugleich bestimmt, die reale objektive Einheit der Ethik. Aristoteles verwirft die platonische Fassung. Ihm ist die Idee des Guten, wenn als allgemeine gefasst, identisch mit dem Zweckbegriff²⁾, also nur formal, nicht inhaltlich und sittlich bestimmt; wenn real gefasst, nicht etwas allgemein Gültiges, sondern für jedes Gebiet anders. Denn darin besteht für jedes Ding das Gute, daß es seine eigenthümliche Aufgabe wohl erfüllt.³⁾ Seine Ethik hat also nicht eine sittlich bestimmte oberste Idee.⁴⁾ Die Idee der Sittlichkeit ist ihm nicht die höchste. Die reine Vernunftthätigkeit steht höher als die sittliche, die theoretische Vernunft höher als die praktische. Denn auch die Thätigkeit Gottes ist nicht aktives Handeln od. dgl., sondern Denken, und zwar seiner selbst, Selbstbeschauung, *ερωπία*, gleich als wäre er der absolute Weltphilosoph. Gott ist nur theoretische Vernunft, nicht Wille. Denn was Aristoteles Wille nennt, gehört einer untergeordneten Sphäre des Lebens an. Er kennt nicht das eigentlich sittliche Wesen des Willens, weil ihm die Idee der sittlichen Persönlichkeit fehlt. Ohne diese ist aber die Idee des sittlich Guten unmöglich. Da nun die Idee des Guten bei Aristoteles eine bloß formale ist, so erhält sie ihren Inhalt aus der Wirklichkeit des Weltlebens. Dadurch wird sie naturhaft, sobald sie real werden soll. Das zieht seine entsprechenden Konsequenzen für die Fassung des höchsten Guts. Denn mit der Idee des Guten muß dann nothwendig auch dieser Begriff naturhaft bestimmt werden.

7. Das höchste Gut oder die Glückseligkeit. Davon im Zusammenhang mit der Lust handelt Aristoteles in der 2. Hälfte des 1. Buches, und im 10. Buche kommt er noch einmal darauf zurück.

1) Vgl. z. B. auch Munier, *Über einige Lehren der Nikom. Ethik u. s. w.* Progr. Mainz 1858, S. 12 ff.

2) Z. B. Metaphys. (ed. Schwegler) I, 2, 11 (982 b, 10): *καὶ τὸ τὸ γαδὸν καὶ τὸ οὐ εἶναι ἐν τῷ αἰτίῳ ἐστιν.* Vgl. Wenkel, *Die Lehre des Aristot. über das höchste Gut.* Progr. Sondershausen 1864. S. 17.

3) Vgl. die ganze Ausführung I, 7.

4) Vgl. z. B. auch Krüger, *Des Aristot. Lehre über die menschl. Glückseligkeit.* Progr. Rostock 1860. S. 45.

Die Glückseligkeit ist der letzte Zweck alles unseres Thuns, alles andere nur Mittel für diesen Zweck.¹ Da jegliches Gut vollbracht wird nach der ihm eigenthümlichen Tugend, d. h. Tüchtigkeit², so ist das Gute, also die eigenthümliche Aufgabe des Menschen, die der Tugend gemäße Thätigkeit der Seele³, und zwar in einem vollen Leben.⁴ Dieses tugendhafte Handeln ist dann zugleich auch ein genußvolles. Aber allerdings gehören dazu auch äußere Güter. „Denn es ist unmöglich oder wenigstens nicht leicht, das Gute und Schöne ($\tau\alpha\ \chiαλ\alpha$) zu thun, wenn man ohne Mittel ist; denn vieles wird gleichsam durch Werkzeuge, als durch Freunde und Reichthum und politische Macht vermittelt. Denn wer manches davon entbehrt, wie edle Geburt, Glück mit Kindern, Schönheit, der verdunkelt sich seine Glückseligkeit, denn der ist nicht im vollen Sinn glückselig zu nennen, wer in seiner Erscheinung ganz häßlich oder unedler Geburt oder ganz einsam und kinderlos ist u. s. w. So wird also die Glückseligkeit solche äußere Glücksumstände mit als Bedingung erfordern.“⁵

8. Wie verhält sich hiezu die Lust? Davon handelt das 10. Buch. Die Einen bezeichnen die Lust als das Gute schlechthin, die Anderen dagegen als etwas Schlechtes. Beides ist unrichtig. Die Lust ist an sich die Empfindung, welche die Thätigkeit begleitet und abschließt; sie ist der Reflex der vollendeten Thätigkeit in der Empfindung⁶, „denn einerseits gibt es keine Lust ohne Thätigkeit und andererseits vollendet die Lust jede Thätigkeit“.⁷ Da nun die Tugend Tüchtigkeit ($\alphaρετ\eta$) und der treffliche Mann als solcher ($\epsilon\ \alphaγαθ\omegaς$, $\eta\ \tauοιούτος$) das Maß von Jedem ist, so wird die rechte Lust diejenige sein, welche diesem so erscheint, und angenehm dasjenige, woran dieser sich freut.⁸ Nun ist die theoretische Vernunftthätigkeit die höchste, also auch dieses Leben der theoretischen Beschaulichkeit die höchste Glückseligkeit; denn ein solcher (Philosoph) bedarf keines anderen Menschen, sondern ist sich selbst genügend — wenn er nur die nöthigen Güter

1) I, 7, 1—8.

2) I, 7, 14 (1098a, 15) ἔκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται.

3) I. c.: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν.

4) I, 7, 16 (1098a, 18): „Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, noch auch ein Tag.“

5) I, 8, 15—17 (1099a, 31 sqq.).

6) „Wie die Schönheit bei den zur Reife herangewachsenen.“ X, 4, 8 (1174b, 33).

7) X, 4, 11 (1175a, 21).

8) X, 5, 10 (1176a, 19).

hat und seine Thätigkeit eine volle Lebenslänge währt.¹ Ein solches Leben ist ein göttliches; denn in diesem erheben wir uns über unseren sterblichen Theil und machen uns so viel als möglich unsterblich, indem wir nach dem Höchsten, das in uns ist, leben.² Erst auf zweiter Linie steht das Leben, welches der anderen Tugend gemäß ist: das Leben der praktischen Sittlichkeit, der Uebung der gegenseitigen Tugenden.³ Da diese mit den Affekten (*τοῖς πάθεσιν*) zusammenhängen, so sind sie nicht reine, sondern gemischte Vernunftäußerungen. Und diese Tugendübung bedarf der äußeren Mittel in viel höherem Grade als jene Thätigkeit und Glückseligkeit der Vernunft. Wenn in der Stoa und im Epikureismus die Prinzipien der Tugend und der Lust auseinander getreten sind, so sind sie hier noch zur Einheit zusammengefaßt. Unter der Lust wird Aristoteles weder die Gesinnung verstehen⁴, noch die *ἀπαρκία*, die Gemüthsruhe der späteren Moral⁵, sondern das befriedigte Lebensgefühl, welches die Begleiterin der entsprechenden Thätigkeit ist, und in welchem dieselbe sich für die Empfindung reflektirt.⁶ Das ist allerdings nicht hedonistisch gemeint.⁷ Immer aber waltet hier die Reflexion auf die eigene Empfindung, und es fragt sich, ob das nicht als ein egoistisches Moment zu bezeichnen ist.⁸ Es ist nicht die Gesinnung, welche nur dem Anderen lebt und was des Anderen ist sucht. Das hängt zusammen damit, daß die Sittlichkeit überhaupt nicht wesentlich in die Gesinnung verlegt wird. „Der Wille für sich allein ist unsichtbar“⁹, sagt Aristoteles. Er kennt den Gott nicht, der in das Verborgene sieht, und dem gegenüber nicht die Handlung, sondern das Herz entscheidet. Seiner Ethik fehlt die höchste Beziehung, damit die Innerlichkeit und Selbstständigkeit. Da sie sich in der Beziehung zu den Menschen bewegt, muß die Sittlichkeit in die Handlung verlegt werden. Die Handlung aber fordert äußere Güter. Und so vollendet sich auch die

1) X, 7, 1–4. 7 (1177 a, 12 ff. 1177 b, 25).

2) X, 7, 8.

3) X, 8, 1 (1178 a, 9 ff.).

4) So Trendelenburg, *Histor. Beitr. zur Philos.* III, S. 199 ff.

5) So Kirchmann, *Philos. Bibl.* 69. Bd. Erläuterungen zur Nikom. Ethik. 1876. p. XIX, 1780.

6) So auch Krüger a. a. D. S. 48. Auch Zeller II, 2. S. 618 f. Selbst Trendelenburg a. a. D. S. 211.

7) Schmid, *Metaphys. Unterß.* 1875. S. 279 mit Recht gegen frühere Darstellung von mir.

8) Auch bei der Lebensausopferung für Andere hat Arist. die eigene Selbstbefriedigung im Auge. IX, 8, 9 (1169 a, 18 ff.).

9) X, 8, 4 (1178 a, 30): *αἱ βουλήσεις ἀδηλοι.*

Glückseligkeit erst durch die Verbindung mit den äusseren Gütern. „Glückselig ist der, welcher gemäß vollkommener Tugend thätig und von den äusseren Gütern hinreichend unterstützt ist, und zwar nicht eine beliebige Zeit, sondern ein volles Leben.“¹ Nun aber hängen diese äusseren Güter nicht von unserem Willen, sondern von zufälligen Umständen ab. Also auch die Glückseligkeit oder das höchste Gut. Und da die Glückseligkeit mit dem tugendhaften Handeln zusammenfällt, auch dieses. Wenigstens sofern äussere Güter die nothwendige Bedingung für das tugendhafte Handeln sind.² Aber diejenige sittliche Betrachtungsweise hebt sich selbst auf, welche das Sittliche aus dem Bereich unseres Willens hinaus in eine Welt verlegt, deren wir nicht mehr mit unserem Willen Herren sind. Der Irrthum des Aristoteles ist, daß er die äusseren Güter aus Mitteln für die äussere Betätigung der Sittlichkeit zu Faktoren dieser selbst macht. Denn um die Sittlichkeit vollständig zu machen, muß zur Gesinnung noch die Handlung hinzutreten. Er verkennt die Selbständigkeit der inneren Welt der Gesinnung, weil seine psychologische Untersuchung des Menschenwesens die innere Beziehung des Menschen und somit des Sittlichen zu Gott nicht findet, sondern das Sittliche ihm in der Beziehung zur Welt aufgeht. Das ist der Grundmangel seiner Moral wie der antiken überhaupt, und ihr spezifischer Unterschied von der christlichen. Jener ist der Mensch nicht sittliche Persönlichkeit im eigentlichen Sinn, welcher die Beziehung zur absoluten Persönlichkeit wesentlich ist, sondern ein vernünftiges Naturwesen mit der Bestimmung bürgerlichen menschlichen Gemeinschaftslebens, aber immer doch ein Naturwesen. Dies macht sich auch in der Tugendlehre geltend.

Die Tugendlehre.

1. Die Tugend überhaupt.

8. Die Tugend ist vernunftgemäßes Handeln. Denn wie auf der einen Seite die Beherrschung des menschlichen Handelns durch die Vernunft (*νοῦς*) zur Tugend gehört, so ist auf der anderen Seite die

1) I, 10, 15 (1101a, 14).

2) Dies gegen Rym a. a. D. S. 281. Denn wenn Aristot. jene auch öfter als die *χορηγία* bezeichnet, als die szenische Ausstattung des Dramas, so entscheidet diese zwar nicht über den Werth des Dramas, aber sie ist doch nothwendig für die Aufführung des Dramas. Vgl. I, 8, 15 (1099a, 31): φαίνεται (ἡ εὐδαιμονία) καὶ τῶν ἔκτος ἀγαθῶν προσδεομένη καθάπερ εἰπομέν· ἀδύνατον γάρ οὐ ἐδίοιο τὰ καλὰ πράττειν ἀχορήγητον ὄντα· πολλὰ μὲν γάρ πράττεται, καθάπερ δι', ὅργανων, διὰ φύλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυναμεως.

Thätigkeit wesentlich für die Glückseligkeit wie für die Tugend.¹ Sie ist also ein thätiger, nicht ein ruhender Zustand. Im Schlaf unterscheiden sich weder die Guten und die Schlechten, noch die Glücklichen und die Unglücklichen.² Besteht nun die Tugend in einer Thätigkeit der Seele, so bestimmen sich auch die Gattungen der Tugend nach den beiden Theilen der Seele, dem vernünftigen (*λόγον ἔχον*) und dem, welcher an sich vernunftlos (*ἄλογον*), aber fähig ist, der Vernunft zu gehorchen.³ Demnach gibt es zwei Reihen der Tugenden: die dianoëischen und die ethischen. Eine gehören dem Denken und der Vernunft an, wie die Weisheit, Einsicht, Verständigkeit, diese dem sittlichen Charakter, wie Edelsinnigkeit, Mäßigung.⁴ Diese werden durch Unterweisung erworben, diese durch Uebung und Gewohnheit — daher auch *ἔθος* genannt, von *ἔθειν*⁵ — eine Unterscheidung und Höherstellung des philosophischen Lebens gegenüber dem praktischen, welche in der Kirche sich in der Unterscheidung und Höherstellung der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* fortsetzt und eine große Geschichte hat.

9. Hier nun handelt es sich um die ethischen Tugenden. Da sie Gewöhnungen sind, so können sie nicht der Natur widersprechen⁶, aber auch nicht von Natur schon da sein, sondern nur der Anlage nach, welche eben geübt und gewöhnt werden soll.⁷ Die Tugend ist also naturbedingt. Der eine ist mehr, der andere ist weniger zur Tugend befähigt.⁸ Von der idealen Tugend hat der gemeine Mann keinen Begriff.⁹ Wie nun einer ein Künstler wird durch Uebung, so ist es auch mit den Tugenden. Je nachdem man sich also von Tugend auf gewöhnt zu handeln, dementsprechend wird auch die (habituelle) Fertigkeit. So kommt also so ziemlich alles auf die Gewöhnung von Tugend auf an.¹⁰ Worin besteht nun aber das Vernunftgemäße im Handeln, demnach das Beste der (ethischen) Tugend? Im richtigen Maß zwischen den Extremen des zu viel und zu wenig. Denn das

1) I, 10, 9 (1100b, 10) *κύριαι εἰσιν αἱ κατ’ ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας.* 13.

2) I, 13, 12 (1102b, 5).

3) Das ist τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὀλως ὀρεκτικόν, während τὸ φυτικόν (τὸ αὐτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ τοῦ αὔξεσθαι) außer aller Beziehung zur Vernunft steht. I, 13, 8—18.

4) I, 13, 20.

5) II, 1, 1 (1103a, 17) ή δὲ ἡθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται.

6) II, 1, 3 (1103a, 23).

7) II, 1, 3.

8) Polit. V, 10, 1 (1316a, 10). VII, 7, 3 (1328a, 39). 12, 6 (1332a, 40).

9) Pol. IV, 9, 1 (1293a, 27). 10) II, 1, 8 (1103b, 24).

Uebermaß und der Mangel gehört dem Laster an, die Mitte dagegen, τὸ μέσον, η̄ μεσότης, ist der Begriff der Tugend.¹ Natürlich nicht im absoluten Sinn, sondern nur im relativen; denn die Mitte bestimmt sich je nach dem einzelnen Fall. „Somit ist die Tugend eine mit Ueberlegung verbundene habituelle Fertigkeit, welche in der Mitte in Bezug auf uns besteht, wie sie durch die Vernunft begrenzt ist und wie ein verständiger Mann sie bestimmen würde; und zwar ist sie die Mitte zwischen zwei Lastern, dem Zuviel und dem Zuwenig.“² Das Mittlere aber werden wir treffen und die entsprechende Fertigkeit gewinnen dadurch, daß wir uns gewöhnen, das Entgegengesetzte von dem Fehler zu thun, zu welchem wir den größten Hang in uns spüren. Dieses aber ist leicht zu erkennen aus dem Vergnügen und aus dem Schmerz, den wir in den einzelnen Fällen empfinden. Wie man ein krummes Holz dadurch gerade zu machen sucht, daß man es nach der entgegengesetzten Seite biegt, ähnlich müssen wir den fehlerhaften Hang zu überwinden suchen.³

10. Nach Aristoteles wird man also tugendhaft durch tugendhaftes Handeln. Zwar betont er auch die Gesinnung.⁴ Aber sie ist ihm nicht das Ausreichende und das allein Entscheidende. Er vermag ihr Prinzipat nicht festzuhalten. Er würde nicht immer vom vernunftgemäßen Handeln sprechen, wenn die Handlung ihm nicht das Wesentliche wäre.⁵ Zuletzt entscheidet doch das Werk wie bei den Siegern in Olympia.⁶ Dies ist natürlich, wenn man nur den

1) II, 2, 1—7. 6, 9. 13. 14 (1106b, 10. 27): διὰ ταῦτ’ οὖν τῆς μὲν κακίας η̄ ὑπερβολὴ καὶ η̄ ἔλλειψις, τῆς δὲ ἀρετῆς η̄ μεσότης.

2) II, 6, 15 (1106b, 36 ff.): ἔστιν ἄρα η̄ ἀρετὴ ἐξ προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ (denn so, und nicht ὡρισμένη wird zu lesen sein) λόγῳ καὶ ως ἀν ὁ φρόνιμος ὄρισειν· μεσότης δὲ δύο κακῶν τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἔλλειψιν. Diese Bestimmung beherrschte auch die folgende Zeit. Diese Definition der Tugend brachte Horaz von seinen philosophischen Studien in Athen mit zurück: *virtus est medium vitiorum et utrimque reductum* (Ep. I, 18, 9); so definiert sie Thomas Aquinas und auch Melanchthon in seiner philos. Moral: *cogitent studiosi, quantam laudem mereatur Aristoteles, quod unus definivit virtutes esse mediocritates* (C. R. XVI, 59).

3) II, 9, 5 (1109b, 5 ff.).

4) Eucken's und Kym's (a. a. O. S. 279) Einwand: „In der Kunst entscheidet, nach Arist., das Werk, im Sittlichen die Gesinnung“. VIII, 13, 11 (1163a, 22): τῆς ἀρετῆς γάρ καὶ τοῦ ἥδους ἐν τῇ προαιρεσίᾳ τὸ κύριον. Vgl. 1164b, 1.

5) Vgl. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik u. s. w. S. 43: „Dass er nicht den sittlichen Werth auch in dem Ruhenden der Gesinnung zu finden weiß, sondern nur in dem Beweglichen des Handelns“. Wehrenpennig, Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen u. j. w. 1856, S. 55 f. Klein, Das Empirische in der Nikom. Ethik u. s. w. 1875, S. 24: „Das Ruhende der Gesinnung hat für ihn keinen Werth“.

6) I, 8, 9 (1099a, 4).

menschlichen Gemeinschaftsverkehr im Auge hat, nicht die innere Stellung zu dem, der das Herz ansieht. Selbstverständlich betont auch Aristoteles den freien Willen. Denn ein Dreiaches gehört zum tugendhaften Handeln: die Einsicht (*εἰδὼς*), der Vorsatz (*προαιρούμενος*) und die Festigkeit (*βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων*), wie sie durch die Uebung gewonnen wird.¹ Und der Vorsatz ist die Haupt-
sache.² Aber das ist nur der formale Wille, nicht der sittlich erfüllte
Wille. Kraft seiner formalen Freiheit soll der Handelnde sich und
seinem Handeln einen real sittlichen Inhalt geben. Wir kennen aus
der Dogmengeschichte der Kirche den inneren Widerspruch dieser Po-
sition. Allerdings fordert Aristoteles, daß man nicht nur das Rechte
(*τὰ δίκαια*) thue, sondern daß man es auch recht (*δικαίως*) thue.³
Aber damit sind nur jene formalen Voraussetzungen der Einsicht gemeint.
Ein eigentliches praktisches Erkenntnisvermögen im modernen Sinn —
„die praktische Vernunft“ Kant’s — kennt Aristoteles trotz des ähn-
lich lautenden Worts, und kennt das griechische Bewußtsein über-
haupt nicht.⁴

11. Dem entspricht es dann auch, daß er kein eigentliches Prinzip der Tugend kennt, sondern nur einen obersten Grundsatz oder Maßstab und die Mitte zwischen den Extremen. Daß aber damit nichts bestimmt wird, liegt auf der Hand. Denn um die Mitte zu bestimmen, muß man die Extreme kennen; und wiederum, um diese zu bestimmen, das Normale kennen — das doch eben durch jene Definition bestimmt werden soll. Es ist also ein an sich leerer Be-
griff, der uns daher nur im Kreise herumführt.⁵ Auch wird derselbe eben deshalb dem Gegensatz von gut und bös nicht gerecht; denn die Extreme des Zuwenig und Zuviel liegen im Grunde, eben weil sie nur dieß sind, auf Einer Linie und gehen durch „die Mitte“ in einander über. Indem ihm aber die reale Idee des Sittlichen fehlt, fehlt es bei ihm an der Einheit des Sittlichen. Er hat kein System der Tugenden, weil er keine einheitliche sittliche Grundgesinnung kennt.

1) II, 4, 3 (1105a, 31). 2) VIII, 13, 11 (1163a, 23).

3) II, 4, 4 (1105b, 6).

4) Das hat Walter in seinem a. Werke nachgewiesen; vgl. d. B. S. 81.

5) Wehrenpfennig a. a. D. S. 57. Hartenstein, Ueber den wissen-
schaftlichen Werth der aristot. Ethik. In den Berichten der fgl. sächs. Gesell-
schaft der Wissenschaften zu Leipzig. 1859. 11. Bd. (S. 49—108): Um eine
Handlung als Laster oder Tugend zu bestimmen, muß man schon bestimmte
sittliche Begriffe gewonnen haben und mitbringen, die man dann als Maßstab
der Beurtheilung gebraucht. Vgl. auch Walter a. a. D. S. 496 ff. und
Eucken a. a. D. S. 32.

Er kommt über einen Zirkelschluß nicht hinaus. Denn wonach soll nun im einzelnen geurtheilt werden? Nach dem sittlichen Takt des verständigen und trefflichen Mannes.¹ Wer aber ein solcher sei, wird sich nach dem öffentlichen Urtheil bestimmen müssen, wie es sich in der herrschenden Meinung anspricht², und im Gesetz. Darauf kommt Aristoteles immer wieder zurück; deßhalb auch auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch.³ Denn um zu jenem sittlichen Takt zu gelangen, verweist Aristoteles auf die Gewöhnung⁴ und die Pädagogie des Gesetzes, und zwar besonders auf dieses.⁵ Das Gesetz ist mächtiger als väterliche Befehle⁶; die Eltern treten nur in die Lücke des Gesetzes ein.⁷ Es ist der Zweck der Gesetzgeber, gute Menschen zu bilden. Nun aber erstrecken sich Gesetz und Gewöhnung nur auf das äußere Handeln. So entsteht auf diesem Wege nur eine Sittlichkeit der äußeren Werke. Die antike Moral kennt nur einzelne Tugenden, nicht eine Sittlichkeit des inneren Menschen, die eine einheitliche, weil eine centrale ist. Und zwar Tugenden des bürgerlichen und staatlichen Lebens.

12. Und so ist auch nach Aristoteles, da die Sphäre der Sittlichkeit die des Handelns, also des äußeren Lebens, dieses aber vom Staaate beherrscht ist, die Sittlichkeit staatlich bestimmt und die Ethik ein Theil der Politik oder die Politik Ziel und Endzweck der Ethik.⁸ Somit wird das Sittliche identisch mit dem Rechtlichen. So betrachtet denn auch Aristoteles sittliche Verhältnisse wie die Freundschaft politisch und rechtlich⁹ oder führt Ehe und Familie auf die Analogien der Staatsverfassungsformen zurück¹⁰; und die ganze Erörterung über die Gerechtigkeit im 5. Buch identifiziert die politische Sittlichkeit und die justitia civilis mit der Tugend¹¹, so daß die Ethik oft geradezu zur Jurisprudenz wird.¹² Auch in einzelnen Fragen wird die Entscheidung über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit eines Thuns vom Gesichtspunkt nicht der sittlichen Idee an sich oder des sittlichen Bewußtseins aus gefällt, sondern vom Gesichtspunkt des Staats und seines Gesetzes

1) II, 6, 15 (1107a, 1) ὡς ἀν ὁ φρόνιμος ὄριστεν. III, 4, 5 (1113a, 32). IX, 4, 2 (1166a, 12). X, 5, 10 (1176a, 16 ff.). Klein, Das Empirische u. s. w. S. 16: „Das ist der berühmte Zirkelschluß zwischen ἀρετῇ und φρόνησις, den zuerst Hartenstein in seinem ganzen Umfang aufgedeckt hat.“

2) X, 2, 4 (1172b, 36): ὁ γαρ πᾶσι δοξεῖ, τοῦτο εἶναι φαμεν.

3) Vgl. 3. B. V, 1, 2 ff. 4) Vgl. II, 9, 3—5. IV, 1, 31.

5) 3. B. X, 9, 8. 6) X, 9, 11. 12. 7) X, 9, 14.

8) VII, 11, 1 (1152b, 2). 9) VIII, 11, 1. 10) Polit. I, 2, 5.

11) 3. B. V, 1, 12. 17. 19. V, 2, 10.

12) Vgl. V, 2, 12. 13. 4, 3—7. 5, 4—6. 7, 7.

aus.¹ So geht durchweg das Sittliche und das Rechtliche unterschiedslos in einander über. Und dieß ist für die antike Moral überhaupt charakteristisch, weil sie eben ihren Standort nicht im Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern zur Welt hat, während für das Christenthum, weil es seinen Standort vor Allem in jenem Verhältniß hat, die Unterscheidung des Sittlichen und Rechtlichen charakteristisch und fundamental ist.² Eben damit aber hat das Christenthum den Grund zur neuen Weltordnung und Lebensansicht gelegt.

13. Darin ist denn auch begründet, daß Aristoteles keine einheitliche und für Alle gemeinsame, sondern eine für die Verschiedenen verschiedene Sittlichkeit kennt. Denn das Verhältniß zu Gott zwar ist bei Allen dasselbe gleiche, die Stellung zum Staat aber eine verschiedene. Denn die Persönlichkeit, nach welcher wir zu Gott in Verhältniß stehen, ist bei Allen dieselbe, die menschliche Natur aber, nach welcher sich ihre Weltstellung bestimmt, bei Allen eine verschiedene. Eine andere ist also die Tugend des Mannes, eine andere die der Frau u. s. w. So kommt also die aristotelische Moral wie die antike überhaupt über die Naturalisierung der Sittlichkeit nicht hinaus; die Sittlichkeit ist ihr im Grunde nur gebildete Natur. Nun ist die Natur in allen verschieden, also auch die Sittlichkeit. Zuweilen zwar bricht der allgemein menschliche Gesichtspunkt durch.³ Aber er wird nicht festgehalten.⁴ Vor allem in der Politik, welche die Anwendung der Ethik zeigt, weicht er völlig dem der thatfächlichen Verhältnisse und Unterschiede des griechischen bürgerlichen Gemeinwesens. So sind denn solche einzelne Neuerungen einer volleren Wahrheit — gleichsam *testimonia animae naturaliter christiana* — nur Weissagungen der Zukunft.

2. Die einzelnen Tugenden.

14. Da Aristoteles keinen sachlichen Begriff der Sittlichkeit hat, so hat er auch kein genetisches Prinzip der Entwicklung. Er ent-

1) Vgl. V, 11, 1—3 über den Selbstmord.

2) Vgl. Luk. 12, 14 und Neuerungen wie Matth. 5, 28 ff., deren Paradoxen jene Sonderung der beiden Sphären recht unverkennbar ins Licht stellen wollen.

3) Vgl. VIII, 1, 3 (1155 a, 21) ὡς οὐκεῖον ἄπας ἀνθρωπος ἀνθρώπων καὶ φίλον. 7, 6 (1159 a, 9).

4) VIII, 10, 4. 6 (1160 b, 22 ff.). 11, 6. 7 (1161 b, 3).

wickelt nicht die einzelnen Tugenden aus dem realen Wesen der Sittlichkeit oder der Tugend, sondern er nimmt sie als Thatssache und bringt sie nur in ein Schema, indem er sie gegen einander und gegen die Untugenden abzugrenzen sucht.¹ Es ist der Gegensatz zur Konstruktion Plato's. Seiner Deduktion stellt er die Induktion und seiner Konstruktion die Empirie gegenüber. Er greift in den Reichtum des wirklichen Menschenlebens hinein und holt aus ihm die Tugenden heraus.

Deshalb verläßt er auch die bekannte Vierzahl der Tugenden und setzt seine aufsteigende Reihe an deren Stelle. Zwar schlagen sie auch bei ihm durch. Tapferkeit und Mäßigung beginnen die Reihe der Tugenden. Die nächstfolgenden schließen sich an die Mäßigung an. Das 5. Buch bringt dann die Gerechtigkeit als die höchste und zusammenfassendste Tugend. Die dianoëischen Tugenden des 6. Buchs aber werden nicht um ihrer selbst willen abgehandelt, sondern stehen nur in Beziehung zu den ethischen, sofern die φρόνησις die richtige Mitte gibt und so das sittliche Verhalten regelt.² Von den beiden Paaren der vier Kardinaltugenden werden also die übrigen eingeschlossen.³ So haben sie sich denn auch in der Folgezeit behauptet und gingen durch die Vermittlung der Stoa sowohl in die jüdische Religionsphilosophie Alexandriens⁴ als in die Ethik der christlichen Kirche über.

Die Reihe der Tugenden bei Aristoteles bildet ein logisches Schema in aufsteigender Linie.⁵ Dem Wesen des Menschen und seiner sittlichen Aufgabe entsprechend handelt es sich um die Auseinanderbeziehung von Natur und Vernunft. Da die Vernunft das höchste ist, so sind auch die reinen Vernunfttugenden, die dianoëischen, die höchsten. Da Gott selbst νοῦς und nicht als sittliche Persönlichkeit gedacht ist, so ist auch beim Menschen der νοῦς das höchste, womit die Prinzipialität der Gesinnung verkannt wird.⁶ Das Ideal des Menschen ist der Philosoph und das Ideal des Lebens die philosophische Betrachtung.⁷

1) Vgl. auch Zeller S. 633 f. 2) Vgl. auch Zeller S. 648 Anm. 2.

3) Wie sie sich auch sonst geltend machen, zeigt z. B. Rhet. 1366 b, 1: μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρία, σωφροσύνη, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πραότης, σοφία.

4) Sap. Sal. 8, 7.

5) Häcker, Das Eintheilungs- u. Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der Nikom. Ethik. Progr. Berl. 1863. Eucken a. a. D. S. 14. Pol. 1334 b, 20.

6) Ähnlich Eucken S. 28. 7) X, 7, 1. 2. 4. 6. 8 (1177a, 12 ff.).

Die praktischen oder „ethischen“ Tugenden nun entstehen durch die Herrschaft der Vernunft über das Begehrten der Natur. Wie freilich diese möglich ist, da die Natur nichts mit der Vernunft und diese nichts mit jener zu thun hat, beide vielmehr die einander entgegengesetzten Seiten des Menschen bilden, ist nicht abzusehen. Denn Aristoteles hat selbst gegen Sokrates und Plato nachgewiesen, daß das Wissen unwirksam sei. So ist also nicht abzusehen, wie die theoretische Vernunft zum Motiv des Handelns werden soll, wie überhaupt das Begehrten oder der Wille und die Vernunft im Zusammenhang stehen und ein gemeinsames Werk üben könnten. Die Erkenntniß wird zu hoch, der Wille wird zu tief gestellt und übersehen, daß gerade hier die Entscheidung liegt. Das kommt davon her, daß für Aristoteles der Mensch aus Vernunft und Natur zusammengesetzt ist, also stets in beide Hälften auseinanderbricht, statt als Persönlichkeit zur Einheit zusammengefaßt zu werden.¹

15. Die Tugendreihe nun ist folgende²: Tapferkeit (*ἀνδρία* III, 9), Mäßigung (*σωφροσύνη* III, 10—12), Freigebigkeit (*ἐλευθεριότης* IV, 1), Großartigkeit (Liberalität im Großen *μεγαλοπρέπεια* IV, 2), Großgesinntheit (*μεγαλοψυχία* IV, 3), Ehrliebe (*φιλοτιμία* IV, 4), Sanftmuth (*πραότης* IV, 5), die Tugenden der Geselligkeit und Freundlichkeit (*φιλία* IV, 6) und das Mittelmaß der Prahlerei (*ἡ τῆς ἀλαζοείας μεσότης ἀνώνυμος δὲ καὶ αὕτη* IV, 7), besonders die Wahrhaftigkeit (*δὲ ἀληθευτικός* IV, 7), sowie die Anständigkeit (*ἐπιδεξιότης* IV, 8), während die Scham (*αιδώς* IV, 9) eigentlich nicht zu den Tugenden zu rechnen ist, da sie kein aktives Verhalten sei, endlich aber die Gerechtigkeit, von welcher das 5. Buch handelt.

Häcker theilt diese Tugenden in drei Klassen. Die ersten beiden Tugenden beziehen sich auf das Leben selbst, die drei folgenden auf den Besitz, die übrigen auf den Verkehr, woran sich dann die Gerechtigkeit als die alle andern zusammenfassende anschließt.³ Der hierin liegende Fortschritt ist unfraglich. Er ist noch spezieller nachzuweisen. In der Tapferkeit handelt es sich um das Leben selbst, in der Mäßigung um die Erhaltung des Lebens durch das Maß im sinnlichen Genuss. Jene gilt dem *θυμός*, diese der *ἐπιθυμία*. Die Freigebigkeit und die Großartigkeit beziehen sich auf den materiellen

1) Vgl. die treffenden Erörterungen hierüber bei Eucken a. a. O. S. 23—25.

2) III, 9—V.

3) Andere anders; wie z. B. Brandis (I, 543): unmittelbare und mittelbare oder ursprüngliche und abgeleitete Affekte u. dgl. m.

Besitz, nur mit dem Unterschied des geringeren oder größeren Maßes, die Großgesüntheit und Sanftmuth dagegen auf den ideelleren Besitz der Ehre, jene nach der Seite ihres Vollgefühls, diese nach der Seite der Geltendmachung des Selbstgefühls. Der Kreis erweitert sich zum sozialen Verkehr in den folgenden Tugenden: um die soziale Erweitung überhaupt handelt es sich in der Freundlichkeit, um die Rede des sozialen Verkehrs in den beiden nächsten, um die Erholung durch den Scherz in der Anständigkeit, woran sich dann die Scham anschließt. Die Gerechtigkeit aber ist „die Tugend gegen den Andern“ schlechthin, so denn die Haupttugend des bürgerlichen Lebens. So steigt die Betrachtung vom Einzelnen zum Ganzen und vom physischen Leben zur staatlichen Gemeinschaft auf. Verzichtet man auf genetische Entwicklung und will nur eine stufenmäßig fortschreitende Beschreibung geben, so wird man gegen diese Anordnung nichts einwenden können.

Betrachten wir in Kürze die einzelnen Tugenden näher.

16. Die Tapferkeit, welche die Mitte bildet zwischen den Auszehrungen der Furcht und der Zuversicht in Gefahren, bezieht sich nicht auf das Gebiet der Uebel überhaupt, wie Armut u. dgl., sondern auf das was Furcht erweckt. Das Furchtbarste ist der Tod, denn er ist ein Letztes. Aber nicht auf den Tod in jeder Form, z. B. Todesgefahr zur See oder auf dem Krankenbette, bezieht sich die Tapferkeit im eigentlichen Sinne — denn hier kann man keinen Widerstand leisten¹; die Tugend aber ist ein Handeln, nicht ein passiver Zustand —; sondern sie zeigt sich in der höchsten und ehrenvollsten Gefahr, in Krieg und Schlacht. Die Tapferkeit fordert nicht absolute Furchtlosigkeit, denn das hieße mehr fordern als menschlich ist, sondern sie ist muthige Getrostheit, trotz der Furcht.² Das Übermaß der Furchtlosigkeit wäre eine Art von Wahnsinn oder Stumpfssinn (*εἰν δὲ τις μανόμενος η ἀνάλγητος*), das Übermaß von Selbstvertrauen ist Tollkühnheit.³ Den Gegensatz dazu bildet die Feigheit.⁴ Aber auch Uebeln, wie der Armut u. dgl. zu entfliehen durch den Tod, ist nicht Tapferkeit, sondern Feigheit. „Denn es ist Weichlichkeit, dem Lästigen zu entfliehen; und nicht, weil es ein Schönes ist, nimmt er ihn (nämlich den Tod) auf sich, sondern um einem Uebel zu entgehen.“⁵

1) III, 6, 12 (1115b, 5). 2) III, 7, 1—5 (1115b, 7 ff.).

3) III, 7, 7 (1115b, 29). 4) III, 7, 10 (1115b, 34).

5) III, 7, 13 (1116a, 13).

Für unser sittliches Urtheil lautet es verwunderlich, daß Aristoteles die Tapferkeit zur See oder auf dem Krankenlager verneint. Aber er ist konsequent. Denn da ihm die Tugend Handeln ist, in jenen Fällen aber die Aktivität nur in dem inneren Verhalten des stillen Standhaltens besteht, so erscheint sie für Aristoteles als etwas Passives, gehört also nicht in seine Tugendreihe. Das ist die Schranke seines Tugendbegriffs, welcher nicht in der Gesinnung das Konstitutive der Sittlichkeit sieht. Und dies wird auch durch das letzte Wort, so schön dies auch ist, nicht aufgehoben.

Von der Tapferkeit im eigentlichen Sinne sondert Aristoteles im Folgenden (III, 8) eine Reihe von Bethätigungen ab, welche ihr nur ähnlich sind, wie die Tapferkeit des Staatsbürgers aus Ehrgefühl und aus Begierde nach dem Schönen, oder aus Furcht um der Beschimpfung zu entgehen, oder aus Schmerzgefühl oder Zorn, oder aus Hoffnung, oder aus Unkenntniß der Gefahr.

17. Wenn es die Tapferkeit mit dem Furchterregenden und Schmerzhaften zu thun hat, so die Mäßigung mit den Genüssen ($\eta\deltaοv\alpha\iota$)¹, und zwar nicht mit den geistigen — denn hiebei, wie beim Ehrgeiz oder bei der Wissbegierde ($\varphiιλοτη\mu\alpha$, $\varphiιλομα\thetaε\iota\alpha$), redet man nicht von Mäßigung —, sondern mit den leiblichen, und auch nicht mit diesen allen, nicht mit denen des Gesichts und Gehörs und Geruchs, sondern des Gefühls und Geschmacks, „an denen auch die übrigen Thiere ($\zeta\varphi\alpha$) theilhaben, weshalb sie als sklavische und thierische erscheinen“.² Der Mäßige ist nun der, welcher in den Extremen des Zuviel, der Unmäßigkeit, und des Zuwenig, der Unempfindlichkeit, die Mitte hält.³ Daß dieses Gebiet eine Stufe höher steht, als das vorige, zeigt sich darin, daß die Freiwilligkeit bei der Unmäßigkeit stärker betheiligt ist, als bei der Feigheit.

18. Mit dem vierten Buch wendet sich die Betrachtung zum Besitz und zwar zu dem, dessen Werth mit der Münze gemessen wird, und dem Mittelmaß in Bezug hierauf: so denn zur Freigebigkeit ($\epsilon\lambdaeuθερι\ot\eta\varsigma$ Liberalität), dem Mittelmaß zwischen Verschwendug und Knauserei. „Ein Verschwender ist der, welcher durch sich selbst zu Grunde gerichtet wird; denn eine Zugrunderichtung seiner selbst scheint die Vergedung des Vermögens zu sein, da das Leben durch das Vermögen bedingt ist.“ Freigebigkeit ist nun die Tugend des richtigen Brauchens in Bezug auf Hab und Gut, geht also mehr auf das Aus-

1) III, 10. 2) III, 10, 8 (1118a, 25). 3) III, 11.

geben, als auf das Einnehmen. Denn es ist überhaupt Sache der Tugend mehr recht zu handeln, als recht zu leiden, und mehr das Schöne zu üben, als das Schimpfliche nicht zu üben.¹ „Von allen Tugendhaften aber werden die Freigebigen fast am meisten geliebt; denn sie sind nützlich, das aber geschieht durch das Geben.“² Es ist aber Sache des Freigebigen, in seinem Geben leicht zu viel zu thun, so daß er für sich selbst das Geringere übrig läßt.³ Uebrigens spricht man von Freigebigkeit nach dem Maß des Vermögens. Denn nicht in der Menge des Gegebenen besteht das Freigebige, sondern in der Beschaffenheit ($\epsilon\acute{\eta}\iota\varsigma$) des Gebenden; diese aber gibt nach dem Maß des Vermögens⁴, „so daß also freigebig der ist, der nach seinem Vermögen aufwendet und wofür er soll“⁵; und er ist „ärgerlicher, wenn er, wo er sollte, einen Aufwand nicht gemacht hat, als wenn er ihn gemacht hat, wo er nicht nöthig war“.⁶ Diese Aeußerungen sind hier zusammengestellt, um einen Eindruck von der Feinheit der Beobachtung und Beurtheilung des Aristoteles zu geben. Aber wie damit freilich eine auf der äusseren Oberfläche stehende Empirie Hand in Hand geht, zeigt das Folgende. Denn wenn unter den beiden Extremen nun die Verschwendung als besser bezeichnet wird als die Knauserei, so ist es, weil jene leichter heilbar ist, sei es durch das zunehmende Alter oder durch Mangel; denn damit ist die Möglichkeit zur richtigen Mitte zu kommen gegeben. Denn das Geben hat der Verschwender ohnehin schon mit dem Freigebigen gemein; es fehlt nur noch das richtige Geben. Kommt dieses nun noch irgendwie dazu, so ist er ein Freigebiger.⁷ Die Knauserei dagegen ist unheilbar.⁸ — Hier zeigt sich wieder der Grundmangel der aristotelischen Moral.

Die Freigebigkeit im Großen nun ist die Megaloprepie, die Großartigkeit⁹, die sich im großen Aufwand zeigt, mit dem sich aber das Geschmackvolle verbinden muß.¹⁰ Dies gilt von den Ehregaben ($\tau\alpha \tau\acute{i}μ\alpha$) für die Götter oder vom Aufwand für das Staatsleben, wie z. B. Ausrüstung von Chören oder Staatsgaleeren oder Veranstaltung von öffentlichen Schmäusen.¹¹ Ein Armer kann nicht ein „Großartiger“ sein; denn er hat nichts, wovon er einen großen Aufwand in schicklicher Weise machen könnte, und wenn er es versucht,

1) IV, 1, 7 (1120, a, 11). 2) IV, 1, 11 (1120 a, 22.)

3) IV, 1, 18 (1120 b, 5). 4) IV, 1, 19 (1120 b, 7).

5) IV, 1, 23 (1120 b, 23). 6) IV, 1, 27 (1121 a, 6).

7) IV, 1, 31, 36 (1121 b, 10 ff.). 8) IV, 1, 37. 9) IV, 2.

10) IV, 2, 5 (1122 a, 34). 11) IV, 2, 11 (1122 b, 22).

ist er ein Thor ($\eta\lambdaίθιος$).¹ Zum richtigen Aufwand des Megaloprepes gehört auch, daß er sich ein seinem Reichthum geziemendes Wohnhaus bauet; denn auch dieß ist eine gewisse Zierde ($\chiόσμος$)², und überhaupt, daß er, was er thut, großartig und schicklich thue — im Unterschied von der bäuerischen Uebertreibung, die Geld aufgehen läßt, wo es nicht nöthig ist. Der Mikropipes (der kleinliche Knieter) dagegen wird auch, wenn er die größten Ausgaben macht, doch das Ganze dadurch verderben, daß er es an einer Kleinigkeit fehlen läßt.³ Auch hier werden wir das Feine und Treffende der Bemerkungen, die Aristoteles macht, anerkennen müssen. Nur gehört das Alles weniger der Moral an, als vielmehr dem Gebiet der Bildung.

19. Mit besonderer Vorliebe ist der Großgesinnte behandelt.⁴ Dieser Repräsentant des stolzen Selbstgefühls ist offenbar das Ideal des Aristoteles. In der Mitte stehend zwischen dem eitlen Aufgeblasenen, der mehr Ansprüche macht, als ihm zukommt, und dem Kleingesinnten, der zu wenig Ansprüche macht, ist der Großgesinnte der, welcher seines Werthes sich vollbewußt ist und dem entsprechend auch Anerkennung fordert. Denn dem Werthe entsprechen die Güter, und das höchste der irdischen Güter ist die Ehre (d. h. Anerkennung, $\eta\tauιμή$).⁵ So hat es denn der Großgesinnte mit der Ehre zu thun; denn dieser achten sich die Großen am meisten würdig.⁶ Er fordert sie aber nur, weil er ein Tugendhafter ist; denn er würde sie nicht verdienen, wenn er ein Schlechter wäre; denn der Kampfspreis der Tugend ist die Ehre, und den Guten wird sie zugetheilt.⁷ So ist denn die Großgesinntheit gewissermaßen der Schmuck der Tugenden ($\epsilonօικεν$ — $oιον \chiόσμος \tauις ειναι των \alphaρετων$). Es ist also nicht möglich ein Großgesinnter zu sein, ohne die $\chiαλοκάγαδια$.⁸ Die Ehrenbezeugungen, die man ihm darbringt, wird er hinnehmen in dem Bewußtsein, daß sie ihm gebühren; die aber von Beliebigen und bei geringfügigen Anlässen werden ihm gänzlich gleichgültig sein; denn solcher ist er nicht würdig; ebenso aber auch Beschimpfungen.⁹ „Wem aber auch die Ehre ein Geringes ist, dem ist es auch das Uebrige; weshalb sie (die Großgesinnten) auch für hochmüthig gelten.“¹⁰ „Man hält aber dafür, daß auch die Glücksumstände zur Großgesinntheit beitragen ($\sigmaυμβάλλεσθαι$). Denn die Edelgeborenen werden der Ehre

1) IV, 2, 13 (1122b, 26). 2) IV, 2, 16 (1123a, 7).

3) IV, 2, 21 (1123a, 28). 4) IV, 3 (1123a, 34 ff.).

5) IV, 3, 10 (1123b, 20). 6) IV, 3, 11 (1123b, 23).

7) IV, 3, 15 (1123b, 35). 8) IV, 3, 16 (1124a, 4).

9) IV, 3, 17. 10) IV, 3, 18 (1124a, 19).

für würdig erachtet, und die im Besitz von Herrschaft oder Reichthum sind. Denn sie sind in hervorragender Lage. Alles aber, was durch ein Gut hervorragt, ist geehrter.“ „In Wahrheit aber ist nur der Gute der Ehre werth; wem aber beides (Gutsein und in hervorragender Lage sein) zu eigen ist, wird um so mehr der Ehre werth geachtet.“¹ „Er ist auch darnach Wohlthaten zu erweisen; sie zu empfangen aber beschämt ihn; denn jenes ist Sache des Höherstehenden, dieses des Tieferstehenden.“² „Man hält aber auch von ihnen, daß sie ein gutes Gedächtniß haben für die, denen sie Wohlthaten erwiesen haben; von denen sie aber empfangen haben, nicht; denn der Gutes empfangen hat, steht niedriger, als der es gethan; er will aber emporragen, und jenes hört er gern, dieses aber ungern.“³ „Denn es gehört zum Großgesinnten auch Niemandes zu bedürfen (oder in Anspruch zu nehmen, δεῖσθαι), oder doch kaum (μόγις); bereitwillig aber zu dienen“⁴; „auch nicht der Ehre nachzugehen, oder wo Andere den Vorrang haben; und unthätig und zögernd zu sein, außer wo es eine große Ehre oder Werk gilt.“⁵ Ihm liegt an der Wahrheit mehr, als an der Meinung der Menschen; denn das ist die Art dessen, der auf sie herabsieht; darum ist er freimüthig und wahrhaftig, wo er nicht Ironie gebraucht; er ist aber ironisch gegen die Menge.⁶ „Auch staunt er über nichts; denn für ihn ist nichts groß; auch trägt er nicht nach; denn es ist nicht Sache des Großgesinnten ein langes Gedächtniß zu haben, zumal für Uebel.“⁷ „Und auch die Bewegungen der Großgesinnten sind langsam und seine Stimme tief und seine Rede langsam fließend; denn wer sich um wenig kümmert, ist nicht eifrig, und der nichts für groß ansieht, erhebt nicht seine Stimme.“⁸

Dieser mit augenscheinlichem Fleiß und Nachdruck gearbeitete Abschnitt läßt wie kein anderer das aristotelische Ideal erkennen.

20. Wenn es die Großgesinntheit mit der Ehre zu thun hat, so die Sanftmuth⁹ mit dem Zorn, in der Mitte stehend zwischen der Zornmuthigkeit und der Zornlosigkeit. Denn es gibt Fälle, wo man zürnen muß, und wer nicht zürnt, wehrt auch nicht ab, und Beschimpfungen zu ertragen und es bei den Seinigen zu ignoriren, ist knechtische Art.¹⁰ Die Vergeltung aber beruhigt den Zorn; denn sie bereitet Wohlgefühl statt der Unlust.¹¹ Wo nun aber der Punkt liegt,

1) IV, 3, 19. 20 (1124a, 20 ff.). 2) IV, 3, 24 (1124b, 10). 3) IV, 3, 25.

4) IV, 3, 26. 5) IV, 3, 27. 6) IV, 3, 28. 7) IV, 3, 30. 8) IV, 3, 34.

9) IV, 5 (1125b, 26 ff.). 10) IV, 5, 6. 11) IV, 5, 10.

wo der Zorn in seiner Ausübungswise von der rechten Mitte abweicht, läßt sich durch Worte nicht bestimmen, sondern hängt immer von den Umständen ab.¹ Man sieht, daß das, was wir Sanftmuth nennen, dem Aristoteles unbekannt war.

21. Die Tugenden des geselligen Lebens verlieren sich über die Grenze des Gebiets der Moral in das der sozialen Bildung.

Dagegen geht der nächste Abschnitt über die Gerechtigkeit, über das Gebiet der Moral in das des Rechts hinüber. Es ist eine lange Abhandlung, welche Aristoteles dieser Tugend widmet — das ganze 5. Buch² —: man sieht, daß sie ihm die wichtigste von allen ist. Sie ist die Zusammenfassung aller andern.

Von der Gerechtigkeit wird in einem doppelten Sinn geredet, in einem weiteren und einem engeren. In jenem Sinn ist der Gerechte der gesetzgemäß und billig Handelnde überhaupt ($\delta\; νόμιμος\; καὶ\; δ\; \rightleftharpoons\; οὐος$) und der Ungerechte der Gesetzwidrige und Unbillige.³ Da fällt also gerecht und gesetzgemäß zusammen.⁴ Und so bezeichnen wir denn mit gerecht das, was die Glückseligkeit und das dazu gehörige für das öffentliche Gemeinwesen bewirkt und erhält.⁵ „Diese Gerechtigkeit nun ist die vollkommene Tugend, nur nicht schlechthin, sondern im Verhältniß zum Andern; und darum scheint die Gerechtigkeit oftmals die oberste aller Tugenden zu sein, und weder Abendstern noch Morgenstern ist so bewunderungswert, und im Sprichwort sagen wir: in der Gerechtigkeit ist jegliche Tugend befaßt, und die vollkommenste Tugend ist sie, weil sie der Gebrauch der vollkommenen Tugend ist; vollkommen aber ist sie, weil, wer sie besitzt, auch gegen den Andern die Tugend zu üben vermag, und nicht bloß gegen sich selbst; denn Viele vermögen in ihren häuslichen Angelegenheiten die Tugend anzuwenden, in denen gegen einen Andern aber sind sie

1) IV, 5, 13.

2) Ueber die verschiedenen Fragen, die sich an die Beschaffenheit des 5. Buchs, seine Ordnung, seine Zusammenstimmung oder Widersprüche knüpfen, vgl. Nassow, Forschungen über die Nikom. Ethik des Aristoteles. 1874. S. 34 ff., wo auch die übrige hiehergehörige Literatur angegeben ist. Ueber das Sachliche vgl. H. A. Fechner, Ueber den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. 1855. Außerdem vgl. Heller S. 495 ff. Trendelenburg, Hist. Beitr. II, 352 ff. III, 399 ff.

3) V, 1, 8 (1129 a, 33).

4) V, 1, 12 (1129 b, 11): $\hat{\epsilon}\piεὶ\; δ\; παράνομος\; δίκιος\; ήν\; δ\; νόμιμος\; δίκαιος$, δῆλον ὅτι πάντα τὰ νόμιμά ἔστι πως δίκαια· τὰ τε γὰρ ὠρισμένα ὑπὸ τῆς νομοθετικῆς νόμιμά ἔστι· καὶ ἔχαστον τούτων δίκαια εἶναι φαμέν.

5) V, 1, 13: ὥστε ἔνα μὲν τρόπον δίκαια λέγοντεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ.

unvermögend. Darum scheint Bias' Wort recht zu haben, daß das Amt den Mann zeigt; denn mit dem Andern und der Gemeinschaft hat es der im Amte Stehende zu thun. Ebendasßhalb aber scheint die Gerechtigkeit auch allein unter den Tugenden ein Andern zu Gute Kommandes zu sein, weil sie sich auf den Andern bezieht. Denn das dem Andern Zuträgliche thut sie, sei es einem Herrscher oder dem gemeinen Wesen.¹ Denn der Beste ist nicht der, welcher gegen sich selbst tugendhaft ist, sondern der gegen einen Andern.² „Diese Gerechtigkeit nun ist nicht ein Theil der Tugend, sondern die ganze Tugend“; sie ist mit der Tugend selbst identisch, in der Beziehung zum Andern Gerechtigkeit, als Habitus Tugend schlechthin.³

Das Wesen der Tugend selbst also besteht in der Vernunftgemäßheit des Handelns; aber eben weil dieß die Tugend ist, eignet ihr eine Beziehung zu den Andern, und von dieser Seite, ihrer äußern Wirklichkeit aus, ist sie Gerechtigkeit. Aristoteles kennt keine Tugend der bloßen Gesinnung oder der inneren Beziehungen der Seele zu einem Unsichtbaren, sondern nur eine Tugend der erscheinenden Beziehung. Die höchste und umfassendste äußere Beziehung aber, in der wir stehen, ist die zur bürgerlichen Gesellschaft. Hierin also vollendet sich die Gerechtigkeit, also die Tugend — in der *justitia civilis*.

Von diesen Gedanken aus bildet sich von selbst der Übergang zur Gerechtigkeit im engeren Sinne — und mit dieser hat es Aristoteles nun ausschließlich zu thun; denn als solche reiht sie sich als eine einzelne Tugend an die andern an —; der Gerechtigkeit nämlich in Bezug auf Vortheil und Nachtheil in den Güterverhältnissen. Denn das ist das Charakteristische dieser Tugend. Denn bei den andern Tugenden oder Lastern, wie z. B. bei der Feigheit od. dgl., handelt es sich nicht um Uebervortheilung oder Benachtheiligung.⁴ Diese Gerechtigkeit hat mit der allgemeinen die Beziehung auf den Andern gemein, nur daß es sich hier um die Lust am Gewinn in Bezug auf Ehre, Geld, Sicherheit u. s. w. handelt.

Diese Gerechtigkeit nun ist zweifach: die austheilende und die ausgleichende. In der austheilenden kommt es auf die Vertheilung von Ehre, Besitz u. s. w. unter die Mitglieder des gemeinen Wesens an. Diese kann eine gleiche oder eine ungleiche sein. Die ausgleichende ordnet die bürgerlichen Verkehrsverhältnisse, entweder in Bezug auf

1) V, 1, 15—17 (1129b, 25 ff.). 2) V, 1, 18. 3) V, 1, 19. 20.

4) V, 2 (1130a, 14 ff.).

die freiwilligen Handlungen, wie Kauf, Verkauf, Darlehen, Bürgschaft, Missbrauch, in Verwahrung Geben, Miethe, oder in Bezug auf die unfreiwilligen Handlungen, welche wieder entweder heimlich, wie Diebstahl, Ehebruch u. s. w., sind, oder gewaltsam, wie Körperverlehung, Gefangenennahme, Tötung, Raub u. s. w.¹ Diese gehört also vorzugsweise dem Gebiet des öffentlichen Lebens und seinen Rechtsverhältnissen, diese dem des Privatrechts oder Strafrechts an. Diese hat sich „nach Verdienst und Würdigkeit“ zu richten, entspricht also der geometrischen Proportion.² Für die ausgleichende dagegen, welche es mit den Verkehrs- und Vertragsgeschäften zu thun hat, ist die Würdigkeit u. s. w. der Person gleichgültig, sondern sie misst nur die Sache; sie entspricht also der arithmetischen Proportion. Dahin gehört auch die Strafe des Richters. Denn sie sucht eine Ausgleichung herbeizuführen, indem sie dem Thäter seinen Vortheil entzieht. Denn das Unrecht hat die Gleichheit gestört, und der Richter stellt dieselbe durch die Strafe wieder her.³ Unter diesen — wie man allgemein zugestehet⁴ — wunderlichen und ungenügenden Gesichtspunkt stellt Aristoteles die Strafgerichtigkeit. In den Tauschverhältnissen des Verkehrs aber ist das Ausgleichende das Geld als das übereinkünftliche (darum τὸ νόμιμα, das gesetzlich festgestellte) Maß für die Dinge.⁵

Das Weitere verliert sich für unsern Zweck zu sehr in juristische Fragen über das Recht, oder der Zusammenhang ist unsicher, oder, wie bei den an sich schönen Erörterungen über die Billigkeit (ἐπιείκεια)⁶, welche das Korrektiv des gesetzlichen Rechtes bildet (ἐπανόρθωμα νομίμου δικαιού)⁷, gibt kein klares ethisches Resultat. Nur noch kurz sei die Frage berücksichtigt: obemand sich selbst Unrecht thun könne⁸, weil ihre Behandlung und Beantwortung für den ganzen Standpunkt charakteristisch ist. Es ist von Interesse die Worte selbst anzuführen. „Zum einen Theil nämlich besteht das Gerechte in dem, was vom Gesetz der Tugend überhaupt gemäß (κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν) geboten ist; wie das Gesetz z. B. nicht gebietet sich selbst zu tödten; was es aber nicht befiehlt, verbietet es. Ferner: wenn eineremanden wider das Gesetz schädigt, ohne daß es eine Wiedervergeltung ist, der thut freiwillig Unrecht; freiwillig aber handelt der, welcher weiß, wen und

1) V, 2, 12, 13. 2) V, 3 (1131a, 25). 3) V, 4 (1131b, 25).

4) R. B. Zeller S. 643. 5) V, 5, 10, 11 (1133a, 30).

6) V, 10 (1137a, 31). 7) V, 10, 3. Vgl. Trendelenburg II, 363.

8) V, 11 (1138a, 4).

womit und wie (er es thut). Wer aber im Zorn sich selbst tödtet, der verübt freiwillig wider die richtige Vernunft¹ das, was das Gesetz nicht erlaubt, thut also Unrecht. Aber wem? Doch wohl dem Staat, nicht aber sich selbst?² Denn er erleidet es freiwillig; Keiner aber erleidet freiwillig Unrecht. Darum verhängt auch der Staat Strafe, und auch noch eine Art bürgerlicher Chrlösigkeit (*ἀτυπία*) trifft den Selbstmörder als einen, der am Staate ein Unrecht begangen.“ — Es ist also ausschließlich der staatliche Gesichtspunkt, der für die sittliche Beurtheilung maßgebend ist. —

22. Bilden wir nun auf die Reihe der Tugenden zurück, wie sie von der physischen Basis bis zur politischen Spitze aufsteigen und in deren Erörterung das herrschende öffentliche Urtheil auf dem Wege der Reflexion zur Klarheit über sich selbst gebracht werden sollte. Daß diese Tugendreihe für unsere sittliche Denkweise sehr auffällige Lücken hat, ist von jeher bemerkt worden. Denn so wenig Übereinstimmung auch unter den neueren Ethikern über die Tugendreihe herrscht: über verschiedene Tugenden, welche in der aristotelischen fehlen, ist doch Einstimmigkeit vorhanden. Es fehlen vor Allem die Tugenden der Demuth, der Ergebung, der Geduld, der Hoffnung, aber auch der Dankbarkeit, der Selbstlosigkeit, der Alufopferung, vor Allem die Liebe — Tugenden, welchen nach der Denkweise des Christenthums gerade die Krone gebührt. Aristoteles würde diese vielleicht passiven Tugenden genannt und darum ihnen den Charakter der Tugend abgesprochen haben, weil zum Wesen der Tugend Aktivität gehört. Die Liebe aber könnte er nicht als Tugend anerkennen, da er sie dem niedrigen Gebiet des *θυμός* zuweist.³ Von Gegeuliebe aber kann schon um deswillen nicht die Rede sein, weil die Beschäftigung der Götter nur die *θεωρία* ist. Jener Begriff von Aktivität aber, den Aristoteles zu Grunde legt, ist ein einseitiger: die Thätigkeit nach außen. Jene scheinbar passiven Tugenden dagegen sind Bethätigungen einer stärksten Aktivität, mir einer nach innen, gegen die eigene Natur gerichteten. Es fehlt bei Aristoteles eben die selbständige Welt der inneren Ge- fünnung, in welcher innere Akte sich vollziehen, welche, sie mögen nun in die Erscheinung treten oder nicht, entscheidend sind für die sittliche Würdigung des Menschen. Freilich nicht immer vor den Augen der

1) Die Befl. Ausg. liest λόγον, andere Textausgaben νόημα.

2) So werden die Worte: ἡ τὴν πόλιν, αὐτὸν δὲ οὐ; zu verstehen sein.

³ H est modesto affirmantis, vgl. Bonitz, Index 313a.

3) Eucken a. a. O. S. 26.

Menschen. Aristoteles kennt nur dieses Tribunal der menschlichen Beurtheilung, der öffentlichen Meinung, der äusseren Ehrerweisung. Es ist der Mensch des bloßen Weltverhältnisses, nicht der Mensch einer andern über die Welt hinausgehenden höheren Beziehung. Deßhalb schränken sich auch seine Tugenden auf jenes Gebiet ein. Und da zwar Gott und der Wille Gottes eine Einheit, die Welt aber eine Mannigfaltigkeit ist, so kennt Aristoteles und die Antike überhaupt keine einheitliche Sittlichkeit, sondern nur Tugenden. Man kann die eine haben ohne die andere; und man kann die eine, z. B. die Gerechtigkeit, nach einer Seite hin, z. B. gegen die Seinigen haben, ohne sie nach der andern Seite hin, z. B. gegen das öffentliche Gemeinwesen zu haben.

Ist die Sittlichkeit keine einheitliche, sondern eine zusammengesetzte, so ist sie auch keine allgemeine. Denn die irdischen Beziehungen, welche für jene maßgebend sind, sind nicht für alle dieselben, sondern die menschlichen Lebensstellungen sind verschieden. So gibt es also keine allgemein menschliche Tugend. Einzelne Ansätze dazu sind bei Aristoteles vorhanden, aber es kommt nicht zur Ausführung. Die Sittlichkeit wird eine höhere oder niedere Sittlichkeit der Geschlechter und Stände, und etliche sind ganz davon ausgeschlossen.¹ Der Höchststehende ist der freie Bürger, und unter diesen der, welcher für das bürgerliche Gemeinwesen am meisten ins Gewicht fällt. Von da aus erwächst dem Aristoteles sein sittliches Ideal.

23. Der Unterschied der aristotelischen und der christlichen Tugendlehre besteht vornehmlich im Unterschied des beiderseitigen Ideals. Wenn wir das aristotelische Ideal des Großgesinnten uns vor Augen stellen mit seinem stolzen Selbstgefühl, seiner auf die Andern herabsehenden Abgeschlossenheit in sich selbst und Selbstgenügsamkeit, mit seinem Egoismus² und seiner — wir werden wohl so sagen müssen — Herzlosigkeit, und stellen dasjenige gegenüber, wie wir es durch das Christenthum gelernt haben: das Bild dessen, der

1) Pol. I, 1260 a, 2 ff. III, 1277 b, 14 ff. IV, 1295 a, 27.

2) Vgl. auch IX, 4, 1 (1166 a, 2) und Eudon a. a. D. S. 31: „So vermögen wir vom Standpunkt der christlichen Ethik nicht zu billigen, wenn Aristoteles 1159 a, 12 es als normal hinstellt, daß Jeder die Güter am meisten für sich selbst erstrebe, wenn er im 8. Kap. des 9. Buchs ausführt, daß der Tugendhaftste Andern gegenüber sich selbst immer die schönsten Handlungen vorbehalte; vor allem aber verlebt uns trotz der prachtvollen Darstellung die Schilderung des μεγαλόφυχος im 7. u. 8. Kap. des 4. Buchs“ u. s. w.

nicht das Seine sucht, sondern das des Andern ist, der nicht da ist, sich selbst dienen zu lassen, sondern zu dienen und sich aufzuopfern für die Andern¹, dem die Seele seines Lebens die erbarmende Liebe gegen die Andern ist, so erkennen wir daran den ungeheuren Fortschritt, den die sittliche Denkweise dem Christenthum verdankt. Es verhält sich mit dem sittlichen Ideal ähnlich wie mit dem Kunstideal. Während das Christenthum die innere Erschlossenheit des Endlichen, des Menschen, des Gemüthes fordert, damit das höhere Leben, welches von oben ist, sich darein senke und im Grunde der Seele ein neues Leben beginne, ist das Charakteristische der Antike die innere Geschlossenheit des Erdischen, des sich selbst genügenden und in seinem Werthe sich fühlenden Menschlichen, im Gleichmaß seiner einzelnen Seiten. Das Maß ist das Gesetz der Sittlichkeit wie der Kunst; das Maßhalten des Tugendhaften vergleicht Aristoteles ausdrücklich mit dem Maßhalten im Gebiete des Schönen.² Die Ethik ist unter den ästhetischen Gesichtspunkt gestellt.³

Der ethische Ausdruck des Maßes ist vor Allem die Tugend der Gerechtigkeit. Indem die Gerechtigkeit das Maß bestimmt in dem Verhältniß des einen zum andern, ist sie die ordnende Macht des bürgerlichen Gemeinschaftslebens. Das bürgerliche Leben aber steht unter dem Gesetz. So wird die Gerechtigkeit zur Gesetzmäßigkeit und die Ethik zur Jurisprudenz⁴, und fällt so der Neuerlichkeit anheim; und das Mittel zur Erziehung zur Gerechtigkeit und so zur Tugend überhaupt wird das bürgerliche Gesetz.⁵ Aristoteles sagt sich zwar, daß es doch nicht ganz identisch sei, ein guter Bürger zu sein und ein guter Mensch⁶; aber in Wirklichkeit ist es doch die Gerechtigkeit, wie sie sich in den bürgerlichen Verhältnissen betätigt, welche das Verhalten jedes Einzelnen normirt und einem jeden seine Pflichten anweist.

Und so wächst denn aus der Gerechtigkeit als der „Tugend gegen den Andern“ eine Pflichtenlehre heraus, aber in der Form des Lebens im staatlichen Verein.

1) IX, 8, 9 (1168a, 20 ff.): Wenn der aristotelische Sittliche sich aufopfert, so ist es um des edlen Selbstbewußtseins willen.

2) Pol. V, 1309b, 24 ff.

3) Wehrenpfennig a. a. O. S. 58: „Als so erscheinende ist sie (die Tugend) nach Größe und Grad messbar und versällt der ästhetischen Betrachtung. Das Tadellose, d. h. ästhetisch Vollendete ihrer Gestalt wird durch die Mitte, d. h. das vollkommene Maß bezeichnet.“

4) Vgl. V, 2, 12. 13. V, 4, 3. 7. V, 5, 4—6.

5) V, 2, 11 (1130b, 25). 6) V, 2, 11 (1130b, 29).

Die Pflichtenlehre oder vom Leben in der staatlichen Gemeinschaft.

24. Aristoteles' Ethik ist eine Tugendlehre, keine Pflichtenlehre. Es waren die Stoiker, welche diese ausgebildet haben, und Cicero hat im Anschluß an sie die officia geschrieben. Auch hat sich Aristoteles durch seine Begriffsbestimmung der Tugend als eines vernunftgemäßen Handelns die Grenzen zwischen den Gebieten der Tugenden und der Pflichten selbst verwischt. Aber die Keime einer Pflichtenlehre sind allerdings bei ihm enthalten.¹ Der Gedanke der Verpflichtung begleitet uns bei ihm oft genug. Wir sind zur tugendhaften Handlung verpflichtet; und dadurch erst ist sie sittlich, daß wir sie so thun, wie wir sollen und wie die Vernunft sie vorschreibt: ὡς δεῖ, ὡς ὁ ὁρθὸς λόγος προστάττει.² So wird es bei den einzelnen Theilen nachgewiesen.³ Die dem entsprechende Handlung wird so denn auch geradezu als ὁφείλημα bezeichnet.⁴ Diese Pflicht bestimmt sich durch ein Doppeltes: durch die Vernunft und das ihr innwohnende Gesetz, den ὁρθὸς λόγος, und durch seinen Ausdruck im bestimmten positiven Gesetz. Denn die Wissenschaft vom Staaate, die ἐπιστήμη πολιτική, welche alle andern praktischen Wissenschaften in ihren Dienst nimmt, schreibt vor (*vouodeτoύσα*), was man thun und was man lassen soll.⁵ So daß also die tugendhaften Handlungen durch das Gesetz bestimmt werden.⁶ Denn das Gesetz ist der νοῦς ohne Begierde.⁷ Somit ist also Pflicht die von der Vernunft durch das staatliche Gesetz geforderte Handlung.

Nun aber hat der Begriff der Pflicht zum Korrelatbegriff den der Nothwendigkeit. Denn ein pflichtmäßiges Handeln ist ein nothwendiges Handeln. Pflicht setzt also ein Gesetz voraus, welches mit Unbedingtheit verpflichtet und alles Schwanken oder die Möglichkeit des auch Andersseins ausschließt. Aristoteles läßt aber Nothwendigkeit nur von dem gelten, was Objekt der Wissenschaft, der ἐπιστήμη ist⁸; das sittliche Handeln aber wird von der φρόνησις bestimmt; diese aber hat es mit dem zu thun, was auch anders sein kann.⁹ Deshalb schickt Aristoteles auch voraus, daß

1) Vgl. Mann, Quae apud Aristot. inveniantur officii praeceptorum etc. Berl. 1867. 2) Vgl. Eucken S. 32.

3) B. von der Tapferkeit III, 7, 5 (1115 b, 18); von der Mäßigung III, 12, 9 (1119 b, 17) u. f. w.

4) VIII, 14, 4 (1163 b, 20); VIII, 13, 4 (1162 b, 19); IX, 2, 5 (1165 a, 3) sc.

5) I, 2, 7 (1094 b, 5). 6) V, 11, 1 (1138 a, 6). Dazu V, 1. X, 9, 8–12.

7) Pol. III, 11 (1287 a, 32). 8) VI, 3, 2 (1139 b, 22). 9) VI, 5.

in der Ethik nicht diejenige Bestimmtheit gefordert werden könne, wie in andern Wissenschaften.¹ Es fehlt bei Aristoteles ein oberstes, reales, sittliches Gesetz, weil ein höchster, realer Begriff des Sittlichen, dessen Durchführung durch die einzelnen Gebiete in jedem Falle die Pflicht konstituirte: als die Verwirklichung jenes Allgemeinen im Einzelnen. Sein Allgemeines ist nur ein formales. So kommt er über Ansätze der Pflichtenlehre nicht hinaus. Und so ist denn auch die Lösung der Pflichtkollisionen nur eine formale. Denn wenn die Klugheit (*φρόνησις*) als das die Tugenden in sich beschließende bezeichnet wird², so daß sie demnach nicht in Konflikt mit einander gerathen können, so ist damit in Wirklichkeit nichts geholfen, so lange uns die Klugheit nicht einen sachlichen Gesichtspunkt angibt, nach dem wir die Ordnung der sittlichen Aufgaben und das in dem jeweiligen Falle demnach ausschließlich Pflichtmäßige zu erkennen und bestimmen vermögen. Für Aristoteles kann dieser Gesichtspunkt nur der staatliche sein. Denn sein oberstes sachliches Allgemeine ist das bürgerliche Gemeinwesen, der Staat. So werden denn die Pflichten durch das Staatsgesetz bestimmt³; darnach normiren sich die Pflichtenverhältnisse.⁴ Dadurch wird nicht nur der Pflichtenkreis beschränkt, sofern die Grenzen des staatlichen Lebens auch die Grenzen der Pflichten bezeichnen, sondern es wird auch das eigenthümliche Wesen und die relative Selbständigkeit der anderen Pflichtenkreise verkannt und beeinträchtigt, da sie unter den ausschließlichen Gesichtspunkt des Staatslebens gestellt sind. Nach dieser zweifachen Seite also kommt die Pflichtenlehre bei Aristoteles nicht zu ihrem Recht. Nur wo, wie im Christenthum, das absolute Ziel des Menschenlebens erkauft und alles Einzelne von dieser Beziehung aus gewürdigt wird, ist sowohl die Möglichkeit gegeben, den ganzen Umkreis der menschlichen Lebensbeziehungen zu umfassen, als auch, da kein einzelner verabsolutirt wird, der relativen Selbständigkeit der einzelnen gegen einander gerecht zu werden.

25. Was die verschiedenen Pflichtenkreise und ihre Disposition betrifft, so ist von einer religiösen Gemeinschaft selbstverständlich bei Aristoteles keine Rede. Ebenso wenig von einer Humanitäts- und Kulturgemeinschaft der Menschheit. Die Familiengemeinschaft aber ist dem Staaate untergeordnet und dienstbar, wie alle andern menschlichen

1) I, 3, 1 (1094b, 13). II, 2, 3 (1104a, 3). 2) VI, 13, 6 (1145a, 2).

3) Pol. III, 5, 11 (1280b, 6 ff.). 12, 1 (1288a, 38 ff.).

4) 3. B. VIII, 10, 5 (1160b, 32). 11, 1 (1161a, 10).

Verbindungen. Denn da der Staat als die höchste Verwirklichung der Vernunft auch der höchste Zweck des menschlichen Daseins¹, alles Andere aber nur Mittel für seinen Zweck und ein Gliedmaß dieser Gemeinschaft ist, das Ganze aber früher ist als das Einzelne, und der Zweck früher als das Mittel, der Staat also zwar der Zeit nach später, aber seinem Wesen nach früher als die Familie und der Einzelne², so ist denn der erste und über alle andern übergreifende Pflichtenkreis der staatliche.

Zwar geht Aristoteles in seiner Politik von der Familie zum Staat über, aber nur weil er den Staat aus seinen Bestandtheilen aufzubauen will. Was er über die Familie sagt, ist alles vom Staatsgedanken aus bestimmt. Denn indem Mann und Weib, von der Natur dazu angewiesen, sich im Verhältniß der Über- und Unterordnung mit einander vereinigen, und durch Hinzunehmen der Haushaltungsgeräte (Sklave u. s. w.) ein Haus gründen und eine Familie bilden, aus der Vereinigung mehrerer Familien aber die Dorfgemeinde wird, durch die Verbindung von Dorfgemeinden aber der letzte Verein, der Staat, gebildet wird³, so ist daraus ersichtlich, daß auf allen diesen vorhergehenden Stufen der werdende Staat, als der Endzweck, das eigentlich Bestimmende ist; weshalb denn auch die Ethik vom Gesichtspunkte des Staates ausgeht. Wird nun der Staat auf diesem natürlichen Wege mit Notwendigkeit, so gehört also der Staat zu den Dingen, welche von Natur sind ($\tauῶν φύσει ἡ πόλις ἐστίν$) und der Mensch ist von Natur ein $\piολιτικόν ζῷον$ ⁴. Dieser Satz vom Staate, als einem Produkt der Natur, und zwar als dem von vornherein als ihr höchstes Erzeugniß in ihr angelegten Produkt, enthält den Grund von der aristotelischen und überhaupt antiken Verabsolutirung des Staates und dem Untergehen aller anderen Lebensverhältnisse in ihm. Auf der einen Seite nun ist das Verhalten im Staate durch das Gesetz bestimmt, welches als Ausdruck der Vernunft zum tugendhaftesten Handeln erzieht durch seine Mittel des Zwangs⁵, und durch das ganze Leben hindurch auf der Bahn und in den Schranken des

1) Vgl. z. B. Pol. 1280b 33: $\eta\; \tauοῦ\; εὗ\; ζῆν\; κοινωνία\; καὶ\; ταῖς\; οἰκίαις\; καὶ\; τοῖς\; γένεσι\; ζωῆς\; τελείας\; γάριν\; καὶ\; αὐτάρκους.$

2) Pol. I, 1, 11 (1253a, 19): $\piρότερον\; δὴ\; τῇ\; φύσει\; πόλις\; η\; οἰκία\; καὶ\; ἔκαστος\; ήμῶν\; ἐστιν.$ $\tauὸ\; γὰρ\; ὅλον\; πρότερον\; ἀναγκαῖον\; εἶναι\; τοῦ\; μέρους.$

3) Pol. I, 1, 1—8.

4) Pol. I, 1, 9 (1253a, 2 ff.). 1, 12 (1253a, 25): $\deltaτὶ\; μὲν\; οὖν\; η\; πόλις\; καὶ\; φύσει\; καὶ\; πρότερον\; η\; ἔκαστος\; δῆλον.$

5) X, 9, 11. 12 (1180a, 21).

Richtigen erhält¹, so daß also das pflichtmäßige Verhalten im Staate in der Einhaltung des Gesetzes besteht, und so denn alles das, was von den Tugenden zu sagen war, hier unter dem Gesichtspunkt der Pflicht wiederkehrt, sofern es eben ein vom Gesetz gefordertes Verhalten ist; auf der andern Seite aber ist der Staat ein Verein, und zwar der Verein, welcher alle andern Vereinigungen und Genossenschaften in sich befaßt: so wird also das pflichtmäßige Verhalten im Staate auf die Bewahrung dieses Vereinscharakters gerichtet sein müssen, d. h. auf die Freundschaft. Denn die Freundschaft ist es, welche Verbindungen herstellt und bewahrt, und so der großen Verbindung des Staates dient.²

26. So erwächst für Aristoteles die Lehre von der Freundschaft.³ Sie hängt ihm auf das Engste mit dem staatlichen Verhalten zusammen. Ueber die Bedeutung, welche der Freundschaft bei Aristoteles, wie in der antiken Anschanung überhaupt zukommt, ist mehrfach gehandelt worden.⁴ Wir beschränken uns hier auf kurze Striche.

Es ist bekannt, daß die große Abhandlung des Aristoteles über die Freundschaft, welche zwei Bücher seiner Ethik (das 8. u. 9.) füllt, mit zu dem Schönsten und Berühmtesten gehört, was er geschrieben. Sonst kurz von Worten und trocken in seiner Rede, wird er hier warm und reich. Es geht ein Hauch von Innerlichkeit durch das, was er hierüber sagt, wenigstens durch die ersten Partien. Und wenn sonst seine Ethik in Gefahr ist, in bloße Legalität sich zu verlieren, so erhält sie durch die Freundschaft eine Vertiefung. Mit ihr tritt ein innerlicheres Motiv des Gemüths neben das äußerlichere des Gesetzes.

Aristoteles schließt die φιλία an die Tugendlehre an und nennt sie selbst ἀρετή τις, aber er versteht doch auch wieder ein Verhältniß darunter, das nicht ohne Tugend sein kann (μετ' ἀρετῆς)⁵; und so wird denn ihr Platz mit Recht da sein, wo von den Gemeinschafts-

1) X, 9, 9 (1180 a, 1 ff.).

2) J. B. Pol. 1280 b, 36 ff.: διὸ κηδεῖται τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φρατριὰς καὶ δυσιαὶ καὶ διατυχαὶ τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτο φιλίας ἔργον· η γάρ τοῦ συζῆν προαιρετική φιλία.

3) Eucken, Aristot. Anschanung von Freundschaft u. von Lebensgütern. Berl. 1884.

4) Märklin, Ueber die Stellung und Bedeutung der Freundschaft im Alterthum u. s. w. Progr. Heilbronn 1842. — E. Curtius, Die Bedeutung der Freundschaft im Alterthum u. s. w. in Gelzer's Monatsb. 1863, Juli, u. in s. ges. Festreden 1875. — Vgl. auch Heller a. a. D. S. 661 ff.

5) VIII, 1, 1 (1155 a, 4).

kreisen des Lebens und ihren Pflichtverhältnissen die Rede ist. Denn sie ist „ein Nöthigstes für das Leben; denn ohne Freunde möchte keiner zu leben sich erwählen, wenn er auch alle andern Güter besitzt“. Denn was hilft den im Besitz von Reichthum und Herrschaft u. s. w. Befindlichen ihr Besitz, wenn sie ihn nicht mittheilen können? Und je mehr eine solche glückliche Lage von Gefahren umgeben ist, um so nöthiger sind die bewahrenden Freunde. Und wiederum in Armut und sonstigem Misgeschick sind sie die einzige Zuflucht.¹ In den Fersalen der Fremde (*ἐν ταῖς πλάναις*) aber kann man wohl sehen, wie verwandt ein jeder Mensch dem Menschen ist und wie lieb (*ώς οἰκεῖον ἀπας ἀνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον*).² „Es scheint aber die Freundschaft auch die Staaten zusammenzuhalten und die Gesetzgeber mehr um sie sich zu bemühen, als um die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht (*ὅμονοια*), nämlich der Bürger, scheint eine Ahnlichkeit mit der Freundschaft zu haben; nach dieser streben sie aber am meisten, und die Zwietracht (*στάσις*), welche Feindschaft ist, ist am meisten zu verbaunen. Und wenn sie (nämlich die Bürger) Freunde sind, bedarf es der Gerechtigkeit nicht; sind sie aber gerecht, so bedürfen sie der Freundschaft; und das Höchste im Gebiet der Gerechtigkeit scheint freundschaftlicher Natur zu sein.“³

Man sieht also: Freundschaft tritt als ein Innerlicheres und Höheres zur Gerechtigkeit im Sinne der Gesetzlichkeit hinzu, sofern sie eben nicht bloß wie jene Gesetzerfüllung ist, sondern der Gemeinschaft dient, welche mit jener nicht ohne Weiteres gegeben ist, aber nicht ohne sie ist, wo sie also ist, auch jene mit einschließt.

Die erste Stufe der Freundschaft ist die, welche ihr Verbindendes im Nutzen hat, wie sie besonders bei älteren Leuten vorkommt; die nächste, welche ihren Grund im Vergnügen hat, wie die Freundschaften der Jugend meistens sind — hier ist es immer ein Neuerliches, was verbindet, mit dessen Wegfall also auch die Freundschaft aufhört.⁴ Die höchste und bleibende Freundschaft ist die der Guten und einander an Tugend Ahnlichen. Denn die Tugend ist das Höchste und etwas Dauerhaftes. Und diese Freundschaft ist zugleich ebenso nützlich wie angenehm.⁵ Denn wenn wir den Guten Freund sind, sofern sie eben Gute sind⁶, und sie lieben und ihnen das Gute um ihrer selbst willen

1) VIII, 1, 1. 2. 2) VIII, 1, 3 (1155 a, 21).

3) VIII, 1, 4 (1155 a, 22 ff.). Vgl. auch Pol. 1286 b, 36.

4) VIII, 3, 1—5 (1156 a, 6 ff.). 5) VIII, 3, 6 (1156 b, 7 ff.).

6) VIII, 4, 6 (1157 a, 31. 6, 2).

wünschen, lieben wir zugleich das für uns Gute; denn der Gute, der uns ein Freund wird, wird uns dadurch ein Gut. Somit liebt Jeder von beiden das für ihn selbst Gute und gewährt das Gleiche dem Andern; denn Freundschaft heißt Gleichheit.¹

Es ist eine Fülle von feinen Beobachtungen und schönen Gedanken, welche Aristoteles in diesem Zusammenhang vorträgt. Aber wenn es den Anschein hatte, als wenn wenigstens in diesem sittlichen und rein menschlichen Verhältniß der Freundschaft die Selbstlosigkeit und die wesentliche Gleichheit der menschlichen Persönlichkeit in allen Verschiedenen zu ihrem Rechte käme, so wird diese Erwartung getäuscht durch die weiteren Erörterungen, in denen sowohl der egoistische Zug der antiken Moral wieder hervortritt, als auch die begonnene ideellere Betrachtung der menschlichen Gemeinschaft zurücktritt gegen die empirische Betrachtung der konkreten menschlichen Verhältnisse, in denen die Verschiedenheit der Ueber- und Unterordnung vorschlägt vor der Gleichheit. Denn was das Erste betrifft, so sind es zwar die schönsten Ausprüche über die Freundschaft, welche Aristoteles aus dem Volksmunde beibringt: „Eine Seele“, „den Freunden ist Alles gemein“, „Freundschaft Gleichheit“², und er verwirft mit dem gewöhnlichen Volksurtheil die Eigenliebe ($\tauὸ \varphi\lambda\alpha\tauο\tau$) in Bezug auf äußere Vortheile und Genüsse³; aber eben aus dem Sahe, daß der Freund des andern Ich ist, und daß man ihn lieben soll wie sich selbst⁴, folgert er, daß das eigene Ich der Maßstab für die Freundesliebe sei. Denn der Maßstab für Tugliches ist der Tugendhafte⁵, und der Tugendhafte wünscht mit sich selbst umzugehen⁶, so daß also das Verhältniß zu den Andern sich nach unserem Verhältniß zu uns selbst bestimmt.⁷ Und wenn wir auch diese Selbstliebe, welche Aristoteles fordert⁸, noch so ethisch deuten, so bleibt doch das Selbstbewußtsein übrig als die Grundlage eines Verhältnisses, dessen sittlicher Charakter die Selbstverleugnung sein soll.

Was aber das Andere anlangt, so macht sich zwar der Mensch selbst ab und zu bei Aristoteles geltend, aber wenn es sich nun um die Ausführung handelt, ist er ihm so sehr untergegangen im konkreten Menschen der bürgerlichen u. a. Stellung, daß jene theoretische Anerkennung alle praktische Bedeutung verliert und damit denn auch

1) VIII, 5, 5 (1157b, 33). 2) IX, 8, 2 (1168b, 7). 3) IX, 8, 1. 3.

4) IX, 4, 5 (1166a, 31). 5) IX, 4, 2 (1166a, 12). 6) IX, 4, 5 (1166a, 23).

7) IX, 4, 1. 8, 2 (1168b, 5).

8) IX, 8, 7 (1169a, 11): $\tauὸ \alpha\gammaαθὸν δεῖ \varphi\lambda\alpha\tauο\tau εἰναι$.

der höhere sittliche Standpunkt verlassen wird, um einem mehr empirischen zu weichen.

27. Denn indem er zu den Freundschaften übergeht¹, bei denen ein Überwiegen ($\delta\pi\epsilon\rho\chi\eta$) des einen Theils stattfindet, wie z. B. in dem Verhältniß von Vater und Sohn, Älteren und Jüngeren überhaupt, von Mann und Weib und einem jeden Herrschenden zu dem Beherrschten — alle diese Verhältnisse subsumiert er trotz ihrer Verschiedenheit unter die Freundschaft —, findet er, daß die gegenseitige Leistung eine verschiedene ist; das heißt: das gleichheitsliche Verhältniß der Menschen selbst — wir würden sagen: das Herzensverhältniß — geht ihm unter in der Verschiedenheit der Stellung. So kommt er denn zu dem Resultat, daß auch die Liebesbeweisung ($\eta\varphi\imath\lambda\eta\sigma\imath\varsigma$) eine verschiedene ist. Denn der Bessere muß mehr geliebt werden, als lieben, ebenso der Nützlichere und so gleicherweise auch die Andern. Denn wenn die Liebesbeweisung sich nach der Würdigkeit richtet, so entsteht dadurch im gewissen Sinne eine Gleichheit, was zum Wesen der Freundschaft gehört.² Es verhält sich damit umgekehrt, wie in der Gerechtigkeit. Bei dieser ist das dem Verhältniß der Würdigkeit Entsprechende ($\tau\ddot{o}\ \chi\alpha\tau'\ \delta\xi\alpha\imath\varsigma$, d. h. die austheilende Gerechtigkeit) das Erste; das nach dem Wieviel (d. h. die ausgleichende), das Zweite. Bei der Freundschaft ist es umgekehrt. Ist nun hier der Unterschied maßgebend, so folgt, daß je größer der Unterschied ist, um so weniger Freundschaft möglich sein wird. So vor Allem im Verhältniß zwischen den Göttern und Menschen. Der Abstand zwischen Gott und den Menschen ist zu groß, als daß hier von Freundschaft oder Liebe die Rede sein könnte.³

Es ist, wie wir sehen, der Mangel der Erkenntniß der sittlichen Persönlichkeit des Menschen, der sich überall geltend macht und auch die so schön angelegte Lehre von der Freundschaft verdirbt, da in Folge jenes Mangels der Blick immer wieder von dem Gemeinsamen sich wegwendet auf die Unterschiede der Menschen. Und so verliert sich denn auch der Begriff der Freundschaft in den der sozialen Verhältnisse. Denn die Menge der gesellschaftlichen Verbindungen und Genossenschaften, welche als Glieder ($\mu\acute{o}\rho\imath\alpha$) derselben Staatsgenossenschaft von demselben bürgerlichen Gemeinwesen umschlossen werden und dem Besten desselben dienen, besaß Aristoteles unter den Begriff der

1) VIII, 7 (1158b, 11). 2) VIII, 7, 2 (1158b, 25).

3) VIII, 7, 4. 5 (1158b, 35 f.). Magn. Mor. II, 11. (1208b, 30): $\delta\tau\omega\pi\omega\gamma\alpha\pi\eta\ \delta\pi\epsilon\rho\chi\eta\ \tau\ddot{o}\ \Delta\imath\alpha$.

Freundschaft. Nur daß es eben je durch die Besonderheit der Genossenschaft modifizierte Freundschaften sind.¹ Und so zeigt sich denn auch hier wieder, daß es der politische Gesichtspunkt ist, welcher durchweg die ethische Betrachtungsweise bestimmt.

28. So denn auch weiterhin. Denn indem Aristoteles daran geht, die mannigfachen Genossenschaften und die damit gegebenen Pflichtverhältnisse zu besprechen, ist es das politische Schema, wonach er dieselben vertheilt. Dreierlei Verfassungsformen nämlich gibt es und ebensoviel entsprechende Ausartungen. Die drei Verfassungsformen sind das Königthum, die Aristokratie und die Timokratie (er meint die auf dem Census erbaute Republik), die man gewöhnlich Verfassung ($\piολιτεία$) schlechthin nennt. Von diesen ist das Königthum die beste, die Timokratie die schlechteste. Die Ausartung des Königthums ist die Thraunis. Denn der Thraann hat seinen Vortheil im Auge, der König den seiner Unterthanen. Die Thraunis aber ist die schlechteste Staatsform; denn das Schlechteste ist der Gegensatz zum Besten. Die Ausartung der Aristokratie ist die Oligarchie, wenn die Regierung immer nur in den Händen derselben wenigen Personen und Familien ist und diese ihren eigenen Vortheil suchen. Von der Timokratie aber geht es über in die Demokratie; diese grenzen an einander; denn auch die Timokratie ist eine Herrschaft der Menge, und Alle, die im Census besetzt sind, sind gleich.² Diese verschiedenen Verfassungen nun haben ihre Abbilder in den verschiedenen Verhältnissen der Familie. Dem Königthum entspricht das Verhältniß des Vaters zu seinen Söhnen, der Thraunis das des Herrn zu den Sklaven — nur daß das Verhältniß hier ein richtiges ist —; der Aristokratie das von Mann und Weib, der Timokratie das der Geschwister; und Demokratie findet sich in den Häusern, denen der Hausherr fehlt; denn da sind Alle einander gleich, oder wo der Herrschende schwach ist und so denn Jeder Gewalt hat.³

So werden diese ihrer Natur nach sittlichen Verhältnisse nicht nach ihrer sittlichen Natur gewürdigt, sondern nach einem ihnen fremden Maßstab gemessen, weil es eben nicht der Mensch ist und seine sittliche Persönlichkeit, welche in Betracht kommt und den Ausschlag gibt, sondern die Verschiedenheit der Stellung, wie sie durch die Naturseite des Menschen und dieses irdischen Lebens bedingt ist. Freilich wenn das Haus nicht ein selbständiges Lebensgebiet für sich, sondern nur

1) VIII, 9 (1159 b, 25 ff.). 2) VIII, 10, 1—3 (1160 a, 31 ff.).

3) VIII, 10, 4—6 (1160 b, 23 ff.).

ein Bestandtheil des Staates ist, so ist es natürlich, daß es nach seinem Verhältniß zu diesem gemessen wird.

29. So tritt denn bei der Ehe die Seite der sittlichen Gleichheit ganz zurück hinter die der Verschiedenheit. Schon das Eingehen derselben ist lediglich sinnlich vermittelt. Die Liebe ist durch das Sehen bedingt — *ἐπειν* kommt von *ἐπειν* — also sinnlich.¹ Nach der sinnlichen Seite aber ist wie in allen Geschöpfen der männliche Theil der stärkere, der weibliche der schwächere, also jener zum Herrschen, dieser zum Dienen berufen.² Darnach bestimmt sich die gegenseitige Hülfeleistung wie die Sonderung der Geschäfte, welche in der Ehe stattfindet³, als auch das Maß der Tugend des Weibes. Denn da sie schwächerer Natur ist, ist sie auch ohne die nachhaltige Festigkeit in der Tugend, wie sie der Mann besitzt, sondern darin unentwickelt wie der Knabe.⁴ Wir sehen auch hier wieder: die Sittlichkeit ist naturbedingt und darum naturhaft gefaßt, und darum deun auch die sittlichen Verhältnisse nur nach ihrer Naturseite gewürdigt.

Durch jenen Gesichtspunkt der Überlegenheit wird es weiter gerechtfertigt, daß die Eltern für die Kinder ein Gegenstand der Erherbung sind⁵, ähnlich wie die Götter den Menschen⁶; auf der andern Seite haben die Eltern für den Lebensunterhalt der Kinder zu sorgen.⁷ Beide aber sind auf Grund der leiblichen Zusammengehörigkeit durch das Band gegenseitiger Liebe mit einander verbunden, welches um so inniger ist, je bewußter und länger andauernd es ist, also stärker von Seiten der Eltern als von Seiten der Kinder, am stärksten von Seiten der Mutter.⁸ Daneben aber bestehen die Schranken antiker Denkweise noch in voller Stärke: daß verkrüppelte Kinder nicht auferzogen werden sollen, und daß, wenn die vom Gesetz bestimmte Zahl der Kinder erreicht ist, die etwa weiter gezeugten sobald als möglich durch Abtreibung zu beseitigen sind⁹, wie Aristoteles auch von der Päderastie unbefangen redet und darin nichts Unrechtes findet.¹⁰

Zwischen den Brüdern aber — von den Schwestern ist nicht die Rede — ist das Verhältniß kameradschaftlicher Freundschaft¹¹, weil

1) IX, 5, 3 (1167 a, 4). 12, 1 (1171 b, 29).

2) Pol. I, 2, 12 (5. 1254 b, 13). 3) VIII, 12, 7 (1162 a, 20).

4) Pol. I, 5, 6 (13. 1260 a, 12). 5) VIII, 11, 3 (1161 a, 20).

6) IX, 2, 8 (1165 a, 24). 7) 1. c. 8) VIII, 12, 2 (1161 b, 27).

9) Pol. VII, 14, 10 (16. 1335 b, 23 ff.).

10) VII, 5, 3. 4 (1148 b, 29). Pol. II, 7, 5. 14, 12 (1335 b, 39).

11) VIII, 11, 5 (1161 a, 25).

das der Uebereinstimmung und Gleichheit, also auch der Freimüthigkeit und bereitwilligen Mittheilung.¹

30. Gegenüber den Sklaven aber findet die Analogie der Tyrannis, also kein Freundschaftsverhältniß, weil nichts Gemeinsames, statt.² Zwar wird einmal die Neußerung hingeworfen, daß zu dem Sklaven, sofern er Mensch ist, ein Freundschaftsverhältniß möglich sei.³ Aber das bleibt eine vereinzelte Neußerung. Denn der Mensch geht eben unter im Sklaven. Für die Betrachtung und Regelung der wirklichen Verhältnisse hat jener theoretische Satz keine Bedeutung. Bekannt ist des Aristoteles Erklärung und Rechtfertigung des Sklaventhums. Jedes Haus bedarf der Werkzeuge, der unbeseelten und der beseelten. Der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, wie das Werkzeug ein unbeseelter Sklave.⁴ Er gehört zu der nothwendigen ökonomischen Ausstattung der Familie⁵; nur durch selbständige Werkzeuge könnte er etwa überflüssig werden.⁶ Somit ist er ein ebenso unselbständiges Besitzstück wie jedes andere Werkzeug.⁷ Also ist hier das thyrannische Verhältniß das richtige. Denn wie die Seele über den Leib eine despotische Herrschaft übt, und wie der Mensch über das Thier, so gilt dies auch vom Sklaven, denn er steht auf der Stufe des Leibes oder des Thieres. Denn das gilt von Allen, deren Bestimmung der Gebrauch ihrer körperlichen Kräfte ist und deren beste Leistung darin besteht. So haben sie also auch nur soweit an der Vernunft Anteil, als es eben diese ihre Verwendung mit sich bringt, also um die Stimme der Vernunft zu vernehmen⁸, und nur in diesem Sinne kann denn auch von Tugend bei ihnen die Rede sein. Diesen Unterschied der aktiven und der passiven Anteilnahme an der Vernunft und Tugend hat die Natur gesetzt, wie im einzelnen Menschen, so auch unter den Menschen überhaupt. Denn die Sklaven sind von Natur Sklaven, durch natürliche Disposition.⁹ So gilt denn von den Barbaren, daß sie von Natur Sklaven sind, weshalb denn die Hellenen mit Recht über sie herrschen.¹⁰ Freilich gibt es auch Sklaven

1) IX, 2, 9 (1165a, 29).

2) VIII, 11, 6 (1161b, 31). Vgl. Ludw. Schiller, Die Lehre des Aristot. v. d. Sklaverei. Erlangen 1847. Progr.

3) VIII, 11, 7 (1161b, 6).

4) VIII, 11, 6: ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον· τὸ δὲ ὄργανον ἀψυχός δοῦλος.

5) Pol. I, 2, 1 ff. (3. 1253b, 1 ff.). 6) Pol. I, 2, 5 (4. 1254a, 1).

7) Pol. I, 2, 4, 6. 8) Pol. I, 2, 13 (5. 1254b, 4 ff.).

9) Pol. I, 2, 7 (5. 1254a, 15).

10) Pol. I, 1, 5 (1252b, 9). Aristot. beruft sich hier auf die Stelle bei Euripides, wo Iphigenie (Iphig. Aul. 1400) sagt: Βαρβάρων δέ Ελληνας ἀρχεῖν

nicht von Natur, sondern nur nach Gesetz, z. B. in Folge von Kriegsgefangenschaft. Dies rechtfertigt sich aber insofern, als der Uebermächtige auch ein Uebergewicht von Trefflichkeit besitzt, so daß die Gewalt nicht ohne eine Tugend zu sein scheint¹ — eine Rechtfertigung aus dem Erfolg. Mit jener Naturbestimmung nun sollte auch die leibliche Beschaffenheit im Einklang stehen: die Körper der Sklaven stark zur Beschaffung des Nothwendigen, die der Freien hochaufrichtet, für solche Arbeiten ungeeignet, wohl aber für das staatsbürgerliche Leben in Krieg und Frieden.² Aber die Natur hat das nicht immer durchgeführt, so daß denn nicht selten die Einen nur den Körper, die Andern nur die Seelen freier Menschen haben. Also: der Unterschied zwischen Freien und Sklaven ist in der Natur und das Sklavenhum demnach in der Gerechtigkeit begründet.³

Die Logik dieses Prinzips der Naturbestimmtheit drängt weiter. Dasselbe müßte auch vom Geburtsadel gelten, so daß von Edlen nur Edle stammten. „Die Natur will dies zwar oftmais so machen, kann es aber nicht.“⁴ Das heißt: das Prinzip der Naturbestimmtheit des Sittlichen hebt sich selbst auf. So kommt Aristoteles mit sich selbst in Widerspruch, weil er nicht den Begriff der Persönlichkeit des Menschen und der damit gegebenen Selbstangehörigkeit desselben hat. Seine empirische Methode geht von den gegebenen Zuständen und den konkreten hellenischen Anschaunungen aus, und rechtfertigt jene und verallgemeinert diese.

31. Da auf der Würdigung der menschlichen Persönlichkeit wie die Anerkennung des Einzelnen, so auch die der Menschheit überhaupt als einer zusammengehörigen Gemeinschaft ruht, so ist von dieser bei Aristoteles auf seinem noch ungebrochenen antik hellenischen Standpunkt noch nichts vorhanden. Erst in der Stoia kommt das genus humanum und die societas generis humani zur Geltung. In Cicero's Officien ist dies das dritte Wort. Aber der Gedanke ist unkräftig, da ihm jene Wurzel fehlt.

Der Gedanke der einheitlichen Menschheit hat sich geltend zu machen nach den zwei Seiten, nach welchen die allgemein mensch-

εἰκός, ἀλλ' οὐ βαρβάρους, μῆτερ, Ἐλλήνων· τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ' ἐλεύθεροι, Aristot. fügt hinzu: *ἵνε ταῦτα φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν.*

1) Pol. I, 2, 17 (1255 a, 15): *ἔστιν ᾧ τὸ χρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τίνος,* ὡς τε δοκεῖν μὴ ἀνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν.

2) Pol. I, 2, 14 (1254 b, 29). Auch die antike Kunst hat diesen Unterschied festgehalten.

3) Pol. I, 2, 15 (1255 a, 2). 4) Pol. I, 2, 19 (1255 b, 3).

heitliche Pflicht sich zu betätigen hat, nach der Seite der Humanität und nach der Seite der Kultur. Die Humanität als die Betätigung des Gemeinschaftsbandes, welches alle Menschen zur Einheit verbindet, ist für Aristoteles noch ein fremder Gedanke. Ihre Stelle vertritt die Freundschaft. Erst das Christenthum hat das Zeitalter der Humanität gebracht. Die Kultur aber, als die Arbeit an der gemeinsamen Aufgabe, welche der Menschheit in Bezug auf ihren gemeinsamen Weltbesitz gestellt ist, kann ebenfalls nur da als Pflicht zum Bewußtsein kommen, wo jene Voraussetzungen der einheitlichen Menschheit und ihres gemeinsamen Weltbesitzes vorhanden sind. Auf aristotelischem Standpunkt beschränkt sich alles hieher Gehörige auf die Grenzen des Staates. Was er hiefür beibringt, ist eine Besprechung des Vermögenserwerbs, vor Allem durch Handel, in seiner Politik, aber ohne ethische Würdigung, und am Schluß der Politik, im Abschnitt von der Erziehung (8. Buch), die Grörterungen über die sittliche Bedeutung der Künste, insonderheit der Musik, welche vor dem sittlichen Ernst, mit welchem diese Fragen hier behandelt werden, große Achtung abnöthigen. Aber es kommt ihm dieß nur als Mittel staatlicher Erziehung in Betracht, nicht als Theil der Erfüllung der allgemeinen Kulturaufgabe. Die eigentliche Arbeit dagegen findet bei ihm nicht die entsprechende Würdigung; denn dazu sind eben die Sklaven da, und der Handwerker, der *βάναυσος τεχνίτης*, hat nur theilweise Anteil an der Tugend, der Großgesinnte aber, wie ihn Aristoteles als Ideal einer vollbewußten Sittlichkeit schildert, hat mit Arbeit nichts zu thun, denn das staatsbürgерliche Leben fordert ähnlich Muße von der Arbeit¹, *σχολή*, wie die höchste Stufe der Tugend, das Leben der philosophischen Betrachtung. *Αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται η̄ φιλοσοφοῦσιν.*²

Es bedarf keines Nachweises, wie dieß Alles auch auf diesem Gebiet des allgemein Menschlichen nur die Folge der Grundauschauung ist, welche die gesammte Ethik des Aristoteles beherrscht und ihre Schranke bildet.

Aristoteles und mit ihm die Antike, wie er sie repräsentirt, sucht das im Diesseits abgeschlossene natürliche Leben edel und maßvoll zu gestalten, nach der ihm einwohnenden Vernunft, im Hinblick auf das bürgerliche oder staatliche Gemeinwesen als die höchste Verwirklichung der Vernunft und als die vollkommenste Gestaltung dieses irdischen

1) Pol. III, 3, 1—4 (5. 1277 b, 33 ff.). 2) Pol. I, 2, 23.

Lebens. Das Christenthum dagegen geht aus von der Erkenntniß des irdischen Lebens in seiner ihm einwohnenden teleologischen Beziehung zum Transcendenten, weil der sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu Gott, und lehrt diese Beziehung mit Bewußtsein zu ergreifen in der innern Gesinnung und von da aus sie durchzuführen in allen den mannigfältigen Gestaltungen des irdischen Lebens, wie sie durch die Natur desselben und seine natürliche Aufgabe bedingt sind, so daß wir auf diesem Wege das Unendliche dem Endlichen einbilden und so mit dazu helfen das Reich Gottes herbeizuführen.

32. Wohl fühlte man schon auf dem Standpunkt der Antike und selbst in Aristoteles' Schule jene Schranke. Darum hat die aus dieser Schule hervorgegangene Eudemische Ethik einen realen und absoluten Maßstab für die Sittlichkeit zu gewinnen gesucht. Dadurch, daß diese Ethik der Sittlichkeit eine Beziehung auf die Gottheit gab und diese, nicht die Vernunft als jenen Maßstab bezeichnete. So strebt die Moral wieder zur Religion hin¹, aber es bleibt nur bei diesem Ansatz. Die sog. große Moral, die sich sonst an die Eudemische anschließt, hat in ihrer Scheu vor Anerkennung göttlichen Einflusses auf die Sittlichkeit diese Beziehung wieder fallen lassen.² Das ethische Interesse aber ist der aristotelischen Schule geblieben und hat besonders in Theophrast³ einen Vertreter gefunden, dessen Methode, ethische Sätze in geschichtlichen Beispielen zu behandeln⁴, die spätere populäre Behandlung der Ethik anbahnte, und welcher zugleich, wie es die Zeitverhältnisse nahe legten, noch ein größeres Gewicht als sein Meister auf das beschauliche Leben des Philosophen ($\delta\varthetaωρητικὸς βίος$) legte und daher die σχολὴ hochschätzte, womit er nur der Stimmung entgegenkam, welche besonders durch die Stoa zur weitverbreiteten wurde.⁵

33. Die wachsende Unbehaglichkeit der öffentlichen Zustände, wie sie sich gegen den Ausgang der alten Welt gestalteten, hatte die doppelte Wirkung, einertheils der Zurückziehung aus der Thätigkeit auf die philosophische Reflexion, andertheils der Beschäftigung vorzugsweise mit den sittlichen Fragen der Philosophie. Die nach-

1) Vgl. die Stellen bei Brandis Handbuch II, 2 S. 1561, z. B. p. 1249 b, 6: ήτις οὖν αἴρεσις καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα δεμορίαν — αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὄρος (Biel) καλλιστος u. s. w. Vgl. auch Brandis Handb. III, 1 S. 247.

2) Vgl. Brandis Handbuch a. a. D. S. 1567.

3) Vgl. Brandis Handb. III, 1 S. 347—363.

4) Vgl. die ἡδικοὶ χαρακτῆρες, wahrscheinlich ein Auszug aus seiner Tugendlehre.

5) Zu Obigem vgl. auch Ziegler a. a. D. 134 ff.

aristotelischen Philosophien legten auf die Moral das Hauptgewicht und suchten in dieser die Heilung der Zeit oder wenigstens das Heil des Einzelnen. Denn in dem Maße zugleich als das staatliche Gemeinwesen, welches früher der Mittelpunkt des Interesses und der Halt des religiösen und des sittlichen Lebens gewesen war, aufhörte, das allgemeine Interesse in Anspruch zu nehmen, trat der Einzelne oder auch eben von hier aus das allgemein Menschliche an seine Stelle. So macht sich in der philosophischen Moral theils der Individualismus, theils der Kosmopolitismus geltend. Jenes in der epikureischen, dieses in der stoischen Moralphilosophie. Diese beiden Denkweisen nahmen in der Folgezeit vor andern den Raum in der öffentlichen Meinung ein.¹⁾ So verschieden beide in ihrem Prinzip sind — dort der Lust, hier der Tugend —, so treffen sie doch im Ziele zusammen: sie suchen beide dieataraxie, die Ruhe des Gemüths, nur auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenem Erfolg. Denn der Epikureismus, wie er nur im Einzelnen und im Augenblick seinen Standort nahm, hatte nur eine vorübergehende Wirkung und lieferte keinen Ertrag für die Ethik der christlichen Periode, während die Stoa von bedeutender und bleibender Einwirkung auf dieselbe wurde. So verdient jener hier nur eine kurze, diese dagegen eine eingehendere Betrachtung. Die skeptische Richtung, wie sie als dritte jenen beiden Denkweisen sich anschloß, werden wir für unsern Zweck nur kurz in Betracht zu ziehen nötig haben.

5. Die epikureische Moral.

Die Liter. s. bei Ueberweg-Heinze I, 240 f. 248 f. Diog. L. X (Cic. de fin.).

1. Epikur und seine Schule hatte einen Vorläufer an Aristipp von Kyrene und den Kyrenaikern. Aristipp hatte sich Sokrates angeschlossen und stellte ihn hoch, aber Aristoteles nennt ihn einen Sophisten und er trug auch die Züge eines solchen, auch in seinen Lebensgewohnheiten, an sich und vertrat die Subjektivität im sophistischen Sinn. Die von ihm aufgestellten Grundzüge der Lehre hat durch Vermittlung seiner Tochter Arete sein Enkel Aristipp μητροδίδακτος systematisch ausgeführt. Diese Lehre haut sich auf dem Lustprinzip auf. Das zu Erstrebende ist die Lust. Die ἡδονή ist also das Gute

1) Der Apostel Paulus wendet sich in seiner Rede auf dem Areopag in Athen (Ap.-Gesch. 17) an die Epikureer und Stoiker; denn Anhänger gerade dieser beiden Schulen hatten sich um ihn gesammelt.

oder Beste¹, und zwar die einzelne Lust des Augenblicks, nicht bloß im negativen Sinn der Schmerzlosigkeit, sondern im positiven der Lustempfindung.² Sie wird als eine zur Empfindung gekommene sanfte Bewegung bezeichnet³; ist also als etwas Naturhaftes gedacht und zwar in der Form der subjektiven Reflexion. Zu Grunde liegt jene öfter erwähnte Vermengung des Physischen mit dem Ethischen, maßgebend ist das Prinzip der Subjektivität im egoistischen Sinn, und das sokratische Prinzip des Wissens ist modifizirt zur reflektirten Empfindung. Es liegt auf der Hand, daß dieß ebensoviel Gegensätze zur sittlichen Denkweise des Christenthums sind, die sich im Bereich des Christenthums später nur als Reaktion heidnischer Denkweise wiederholen. Und wenn auch Aristipp's Grundsatz, nicht den Dingen unterthan zu sein, sondern die Dinge sich unterhan zu machen⁴ und so Herr der Lust zu bleiben, die Superiorität die Person über die Natur zu vertreten scheint, so ist dieß nicht die Überwindung, sondern nur die Verfeinerung jenes egoistischen Lustprinzips; denn jene Herrschaft soll nur verhüten, daß nicht die Lust zur Unlust werde, steht also nur im Dienst derselben. Wenn spätere Akrenaiker dieß Lustprinzip durch ethische Motive der Lust, wie Dankbarkeit, Freundschaft u. dgl. zu veredeln suchten, so haben sie doch damit die prinzipielle Grundlage selbst nicht aufgehoben. Es könnte sich nur fragen, wie sich diesem Prinzip gegenüber die Wirklichkeit des Lebens stelle. Und von diesem Gesichtspunkt aus war eine doppelte Lebensansicht, wie eine optimistische so auch pessimistische, möglich. Denn wenn die optimistische auch die von jenem Prinzip zunächst geforderte zu sein scheint, so könnte man doch auch die Widersprüche der Wirklichkeit gegen jenes Postulat so stark empfinden, daß man zur pessimistischen Lebensansicht kam. Von Hegesias wird berichtet, daß seine Schilderungen der Mühen und Leiden dieses Lebens Zuhörer zum Selbstmord veranlaßt haben, was Ptolemäus Lagi bestimmte, seine Vorträge zu untersagen und ihm den Beinamen Πεισιθάνατος eintrug⁵; denn

1) Die Worte Plato's im Phileb. 66 d: τάχαδὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἥδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ gehen ohne Zweifel auf Aristipp.

2) Diog. Laert. II, 87: τέλος μὲν γάρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἥδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἥδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρωχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι.

3) Diog. Laert. II, 85: τέλος ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἰσθησιν ἀναδιδομένην (ad sensum emanantem).

4) Vgl. Horaz (Aristipp's Gefinnungsgenosse) I, 1, 18: Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, Et mihi res, non me rebus subjugere conor.

5) Cic. Tusc. I, 34. Diog. L. II, 86.

wenn bei der Beschaffenheit dieses irdischen Daseins Mühe- und Schmerzlosigkeit das höchste ist, was der Einsichtige erwarten kann, so ist der Tod ebenso werthvoll als das Leben, und das Leben mit seinen Gütern ebenso gleichgültig wie jener.¹ Nicht in den Dingen also liegt ihr Werth, Bedeutung, an sich ist Alles indifferent; nicht sie sind das Maß der Lust, sondern diese ist etwas rein Subjektives.² So vollzieht die Subjektivität des Prinzips ihre Konsequenzen und hebt damit ihre eigene Basis der Naturhaftigkeit, von der sie aus gegangen war, auf. Eine solche absolute Subjektivität aber ist eben damit schlechthiniger Egoismus. Denn sie kennt nichts Objektives, das sie anerkennte, geschweige denn sich ihm hingäbe, sondern bleibt immer nur am eigenen Selbst haften. Der Unterschied ist nur, ob das eigene Ich sich etwas mehr oder weniger liebenswürdig darstellt, sofern es mehr auf gemeinsame Empfindung eingeht oder sich davon isolirt. Denn dieser Pessimismus ist Hochmuth.

2. Epikur, † 270, hat Aristipp's Lustlehre mit leiser Aenderung veredelt und in dieser Gestalt, wenigstens für seine Schule auf Jahrhunderte hinaus dogmatisch fixirt.³ Ihm hat die Philosophie keine wissenschaftliche, sondern nur praktische Bedeutung; sie ist ihm wesentlich Lebenslehre und zwar Lehre und Mittel der Glückseligkeit.⁴ Seine Erkenntnistheorie, welche alles auf sinnliche Wahrnehmung gründet, so daß diese allein über Wahrheit und Irrthum entscheidet,⁵ und aus der Wiederholung der gleichen Anschauung der Begriff (*πρόληψις*) entsteht, d. h. das im Gedächtniß festgehaltene allgemeine Bild des Wahrgenommenen, von da aus dann durch Reflexion die Meinung (*δόξα, ὑπόληψις*), ist bedingt durch seine Physik, deren — demokritische — Atomistik an die Stelle des Geistes nur Materie⁶, und an die Stelle der Teleologie nur Mechanik und zufällige Bewegung der Atome

1) Diog. Laert. II, 95: τῷ μὲν ἀφρονὶ τὸ ζῆν λυσιτελές εἶναι, τῷ δὲ φρονίμῳ ἀδιάφορον.

2) Diog. Laert. II, 94: πενίαν καὶ πλοῦτον πρὸς ἡδονῆς λόγον εἶναι οὐδέν. — δουλειὰν ἐπίσης ἐλευθερίᾳ ἀδιάφορον πρὸς ἡδονῆς μέτρον u. s. w. φύσει τὸ οὐδέν η ἀηδές.

3) Wie er denn seine δόγματα auswendig lernen ließ, und seine letzte Bitte an seine Freunde war: τῶν δογμάτων μεμνήσθαι. Brandis, Gesch. u. s. w. II, 14.

4) Der Epikureer bei Cic. fin. I, 21: nullam eruditionem esse duxit, nisi quae beatae vitae disciplinam juvaret.

5) Cic. acad. II, (IV) 32. Quod est caput Epicuri? Si ullum sensibus visum falsum est, nihil percipi potest.

6) Diog. L. X, 39: τὸ πᾶν ἔστι σῶμα.

seht.¹ Auch diese soll nicht sowohl der Naturerklärung als vielmehr nur dem Zweck dienen, durch Erkenntniß der natürlichen Ursachen die Seele von den Schrecken des Aberglaubens zu befreien.²

3. Dieser Absicht dient auch die Psychologie. Denn ist alles körperlich, so ist auch, was wir Seele nennen, körperlicher Art, und löst sich mit dem Tode in seine Atome auf. Somit ist der Tod das Ende aller Empfindung, also auch alles Uebels; die Furcht vor dem Tode und den Schrecken des Hades also grundlos. Und wie Epikur die Vorstellungen der Seele frei zu machen sucht von beängstigenden Einwirkungen, so will er den Willen im Sinne eines individualistischen Indeterminismus unabhängig wissen von aller Nöthigung zwingender Gesetze und Mächte der Natur. So ist also seine Psychologie völlig von praktischen Motiven bestimmt.

4. Daß bei solchen Ansichten von einer Vorstellung keine Rede sein kann und die Götter alle Bedeutung für die praktische Denkweise und Lebensführung verlieren, liegt auf der Hand. Auch ist die gewöhnliche religiöse Vorstellung nur vom Uebel³ und gegenüber der Herrschaft der Uebel und Ungerechtigkeiten in der Welt ein Widersinn.⁴ Und wenn doch Glückseligkeit das höchste Gut ist, so muß diese von den Göttern im höchsten Sinne gelten. Zu ihr aber gehört vor allem ungestörte Ruhe und Muße.⁵ Die Wirkung solcher Gedanken konnte bei aller theoretischen Vertretung des Götterglaubens praktisch nur die Auflösung desselben sein.

5. Diesen Voraussetzungen nun entsprach die Ethik. Als das wesentliche Gut erklärt Epikur — wie er meint, gemäß allgemeiner Überzeugung und der Natur der Sache — die Lust, als das wesentliche Uebel den Schmerz.⁶ Denn jene sucht Alles, diesen flieht Alles. Also muß die Lust, d. h. der in sich befriedigte Zustand, das Ziel

1) Diog. L. X, 44 und oftmals bei Lukrez (mit Annahme eines blinden Triebs der Atome).

2) Diog. L. X, 82. 85: πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως — νομίζειν δεῖ εἶναι ἡπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

3) Wie besonders Lukrez oftmals ausführt in seiner Bekämpfung der religio, d. h. des Aberglaubens.

4) Vgl. bei Laftanz De ira Dei c. 131 f. u. Institut. III, 17. V, 10.

5) Cic. de nat. deor. I, 20: nos autem beatam vitam in animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus. Daher denn daß bekannte Deos nihil curare humana.

6) Diog. L. X, 128 f.: τὴν ἥδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τῆς μακαρίως ζῆν —, πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον — — πᾶσα οὖν ἥδονὴ — ἀγαθὸν — καθάπερ καὶ ἀλγηδῶν πᾶσα κακόν.

aller unsrer Thätigkeit sein: für den Körper die Schmerzlosigkeit, für die Seele die Gemüthsruhe, die Ataraxie.¹ Und darin unterscheidet sich Epikur von Aristipp. Die Akrenaiker hatten die positive Lust für das wesentliche Gut erklärt, dem Epikur ist sie nur die Bedingung für jene eigentliche Lust; und während dem Aristipp die körperliche Lust das höchste ist, so dem Epikur die Herrschaft des Geistes. Die Superiorität dieser geistigen Lust wird unter dem Idealbild des Weisen nicht selten in hohen Worten geschildert. Nur wenig bedarf der Weise zum Glück; auch äußere Unfälle können ihm die innere Ruhe nicht rauben.² Aber wie sehr dieß im Grunde pathetische Rhetorik ist, zeigt die Bedeutung, welche doch wieder der körperlichen Lust ($\tauὸ \etaδόμενον τῆς σαρκός$)³ beigelegt wird. Sie erscheint nicht bloß etwa als die Grundlage der geistigen, welche ohne die Sinnelust nicht denkbar sei, sondern als der eigentliche materiale Inhalt derselben⁴, so daß für die geistige Lust dann nur die Form der Erinnerung übrig bleibt⁵ — infofern allerdings höher als jene, als diese bleibend oder wenigstens länger dauernd, jene vorübergehend ist. Die geistige Lust ist also nur Vergeistigung der körperlichen, nicht etwa eine selbständige geistige oder sittliche Kraft, vermöge deren wir uns über die Sinnlichkeit erheben, sondern wir bleiben stets in jener stecken, nur daß unsre Einsicht dafür sorgt, daß sie Lust bleibt.

6. Und darin besteht auch die Tugend. Von einer Tugend um ihrer selbst willen zu reden, ist für Epikur leeres Gerede. Die Tugend hat Werth nur als Mittel zur Lust, denn diese erst gibt aller Thätigkeit ihren Inhalt.⁶ Nicht die Tugend als solche macht glücklich,

1) Sen. ep. 66, 45: apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur, ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. Diog. L. X, 136: ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαὶ εἰσιν ηδοναῖ (zuständliche Lust, befriedigter Zustand). 131: μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ φυγὴν οὐ. ö.

2) Diog. L. X, 130 u. ö.

3) Zeller III, 1 S. 443: "Den Ausdruck $\sigmaάρξ$ für den Leib, im Unterschied von der Seele, scheint zuerst Epikur aufgebracht zu haben".

4) Epikur's Lieblingsjchüler Metrodorus behauptet, daß alles Gute sich auf den Bauch beziehe: περὶ γαστέρα — τὸ ἀγαθόν. Cic. de nat. Deor. I, 40: accusat enim Timocratem fratrem suum Metrodorus, quod dubitet omnia, quae ad beatam vitam pertineant, ventre metiri, neque id semel dicit, sed saepius. Cic. de fin. I, 17: animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus.

5) μνήμη τῶν ἀπολελουσμένων ηδονῶν. Cic. de fin. II, 32: vobis voluptatum perceptarum recordatio vitam beatam facit, et quidem corpore perceptarum.

6) Diog. Laert. X, 138: διὰ δὲ τὴν ηδονὴν καὶ τὰς τέχνας (ἀρετὰς?) δεῖν αἴρεισθαι, οὐ δι' αὐτὰς ὥσπερ τὴν ιατρικὴν διὰ τὴν ὑγείαν. Cic. de fin. I, 13:

etwa als das Bewußtsein der Pflichterfüllung u. dgl., sondern nur sofern sie in ihren verschiedenen Gestalten als Selbstbeherrschung, oder als Tapferkeit oder Gerechtigkeit u. s. w. uns zur Freiheit von Unruhe, Furcht und Sorge u. s. w. verhilft. In diesem Sinn ist die rechte Einsicht, die φρόνησις, die Hauptache und der Weise das Ideal¹, die Weisheit aber jene Mäßigung der Begierden, wie sie zur Utaracie oder Gemüthsruhe erforderlich ist, in welcher die Glückseligkeit des Lebens besteht. Epikur selbst galt seinen Schülern als die Verwirklichung des Weisen. Aber seine Lehre ist doch nur eine Moral aus Reflexion.

7. Eine so individualistische und quietistische Reflexionsmoral ohne den Begriff der Pflicht konnte auch keinen Trieb zum eigentlichen Handeln und keinen Sinn für das öffentliche Gemeinwesen haben. Tritt in der nach aristotelischen Zeit der Staat überhaupt für das Bewußtsein zurück, so gilt das vor Allem vom Epikureismus. Die Gleichgültigkeit des Philosophen gegen den Staat ist nur der Reflex der Gleichgültigkeit der Götter gegen die menschlichen Dinge. Wenn früher der Einzelne für den Staat war, so ist dem epikureischen Weisen der Staat nur für den Einzelnen. Staat und Gesetz sind nicht in sich begründet, sondern nur Mittel für den Zweck des Einzelnen, speziell des Weisen: für die gewöhnlichen Menschen, damit sie kein Unrecht thun, für die Weisen, damit sie kein Unrecht leiden. Die aktive Beteiligung am Staatsleben aber ist mehr Beunruhigung als Vortheil, also nichts für den Weisen. Dessen Wahlspruch ist vielmehr: λάδε βιώσας. Darum ist denn auch vielleicht die Monarchie die beste Staatsform, in jedem Falle aber unbedingter Gehorsam das Rathsamste.

Dass Epikur das Familienleben wenig würdigte und Ehe und Kinderzeugung wegen der damit verbundenen Unruhe und Belästigung widerräch², ist begreiflich; wohl aber gehörten zum epikureischen Freundeskreise verschiedene geistreiche Hetären. Den beiden von uns unabhängigen, objektiv gegebenen Verhältnissen des Staats und der Familie stellt dagegen der Atomistiker das freie, durch unsern individuellen Willen gesetzte Verhältniss der Freundschaft weit voran.

istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitraretur?

1) Mit überschwänglicher Rhetorik geschildert: Diog. L. X, 135: Ζήσῃ δὲ ὁς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐδὲν γάρ ζωες θυητῷ ζῷῳ ἀνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς οὐ. Ähnl. Vgl. Brandis, Gesch. II, 48.

2) Diog. L. X, 119: μηδὲ γαμήσειν μηδὲ τεκνοποιήσειν τὸν σοφόν.

Aber auch sie nicht als ein an sich sittlich begründetes Verhältniß, sondern lediglich aus Reflexion auf ihren Nutzen, auf die Gemeinsamkeit der Genüsse.¹ Denn die Sicherheit, welche die Freundschaft verleiht, verhilft uns zu jener Gemüthsruhe, welche die nothwendige Bedingung des Genusses ist, wie jene Gemeinschaft uns auch der Wahrheit unsrer eigenen Ueberzeugungen vergewissert. So erhält ihm die Freundschaft die höchste Werthbedeutung² und kommt er dazu, sie sowohl in den stärksten Worten zu verherrlichen als auch in seinem Kreise reichlich, wenn auch zu weichlich, zu pflegen.

In der ganzen Denkweise herrscht die weiche Stimmung eines gebildeten Genüßlebens, welche sich in liebenswürdiger Humanität be-thätigen kann, aber nur, um die eigene Selbstempfindung nicht zu stören und so das Leben sich nur um so genüfreicher zu machen — also eine Sittlichkeit aus den unsittlichen Motiven der Selbstsucht, ohne Kraft des Widerstandes und der Pflichterfüllung, nur geeignet, die absterbende Welt noch mehr zu verweichlichen und gegen die Mächte der Auflösung widerstandslos zu machen.

8. Den erfolgreichsten Vertreter auf römischem Boden hat diese Denkweise später an Lucretius Carnis (98—55 v. Chr.) in seinem Lehrgedicht *De rerum natura* gefunden.³ Ihm ist Epikur der Wohlthäter der Menschen, indem er mit der Bekämpfung der Religion und des Überglaubens die Gemüther der Menschen von Götterfurcht und Todesangst befreite. Denn Alaraxie ist ihm wie Epikur das Höchste: pacata posse omnia mente tueri. Diese erlangen wir durch die Erkenntniß der Natur. Denn wie sie uns von jenen Sorgen befreit, so lehrt sie uns die geistigen Freuden und die sittliche Zucht schäzen, im Gegensatz zu der Unerlässlichkeit der Begierden, wie sie damals herrschte und damit den wahren Lebensgenuß vereitelte. Eine Kraft sittlicher Erneuerung aber hat Lukrez seiner Denkweise wohl selbst nicht zugeschaut; denn seine Weltbetrachtung ist pessimistisch: jam fracta est aetas. Andere aber vertraten die epikureische Denkweise viel geistloser, dafür um so schreibseliger. Ueber alle möglichen Fragen breitete sich die epikureische Literatur der späteren Zeit aus. „Wie verkommen mußte die Zeit sein, in der man fast ein Tausend solcher Schriften

1) Diog. L. X, 120: καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας (γίνεσθαι) — συνίστασθαι δὲ αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν ταῖς ἡδοναῖς.

2) Diog. L. X, 148: ὃν η̄ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὕπου βίου μακαριότητα, πολὺ μέριστόν ἔστιν η̄ τῆς φιλίας κτήσις.

3) Vgl. über ihn Mommsen III, 578 ff. Ziegler S. 203 f. Brandis, Handbuch III, 2 S. 439 ff. 492 ff.

auffspeicherte.“ „In Rom zählte das epikureische System eine Anzahl ehrenwerther Männer zu seinen Angehörigen —. Auch zur Zeit der Antonine und selbst des Ambrosius war die Schule noch nicht erloschen, und Diogenes Laërtius handelt von ihr besser und ausführlicher als von irgend einer andern, mit unverkennbarer Vorliebe.“¹ Aber ihre Kraftlosigkeit lag zu Tage.

6. Der Stoicismus.

Klippe1, Doctrinae Stoicorum atque christ. expositio. 1823. Meyer, Stoicorum doctr. eth. cum christ. comparatur. 1823. Dourif, Du Stoicisme et du christianisme considerés dans leurs rapports, leur différence et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs. 1863. Winckler, Stoicism. eine Wurzel des Christenth. Ein Beitrag zur Geschichte der Stoa. Lpz. 1878. Franke, Stoicism. u. Christenth. Bresl. 1876. Weingoldt, Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen u. nach ihren Schicksalen. Lpz. 1883. Im Uebrigen vgl. die Liter. bei Ueberweg-Heinze I, 221 f. 236 f.

Von ganz anderem sittlichen Ernst und weitgreifender Wirkung war die stoische Moral. Wie Epikur an Aristipp, so knüpfte die Stoa an Antisthenes und den Kynikern an. Und wie dort, so zeigte sich auch hier das vorwiegende Gewichtlegen auf das Praktische vor dem Theoretischen, wie es für die spätere Zeit der antiken Philosophie überhaupt charakteristisch ist.

1. Antisthenes, von seiner Mutter her wie es scheint Thraker, also Nichtgrieche², und auf das Gymnasium Kynosarges beschränkt, wovon seine Schule die kynische hieß, schloß sich an Sokrates an und nahm von ihm besonders den Satz herüber, daß die Tugend Wissen, als solche eine einige und lehrbar sei.³ Aber nicht als wollte er damit etwa die Wissenschaft hochstellen. Denn die Tugend ist nicht Sache vieler Worte, sondern des Handelns.⁴ Er erklärt sich deshalb, wie sein Schüler Diogenes, gegen wissenschaftliche Bildung.⁵ Es liegt Alles an der Tugend. Die Tugend ist das einzige

1) Brandis, Gesch. u. s. w. II, 54.

2) Diog. L. VI, 1.

3) Diog. L. VI, 10: διδακτὴν ἀπεδείχνυε τὴν ἀρετὴν. 12: ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετὴ.

4) Diog. L. VI, 11: τὴν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μῆτε λόγων πλείστων δεομένην μῆτε μαθημάτων.

5) Diog. L. VI, 103 von den Kynikern: παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύρια μαθήματα· γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέψοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις. Daher nennt auch Aristoteles ihn und seine Anhänger ἀπαιδευτοι.

Gut. Außer ihr ist nichts nöthig zur Glückseligkeit.¹ Das Lustprinzip Aristipp's verwarf er.² Diese Tugend ist Sache des Wissens, daher unverlierbar³; das Ideal der Weise; dieser hat Alles, er ist sich selbst genügend (*αὐτάρκης*).⁴ In den stolzesten Worten wurde diese Selbstgenügsamkeit geschildert. Der Weise bedarf nichts, er ist sündlos, die Tugend ist ihm unverlierbar; er ist unabhängig vom Schicksal, in Bedürfnislosigkeit den Göttern ähnlich und ihr Abbild; während alle Andern frank sind, ist er allein der Gesunde und berufen, der Arzt der Andern zu sein: durch Straf- und Spottrede. Das Geschlechtsverhältniß wurde nur von der sinnlichen Seite gefaßt und mit Geringsschätzung der öffentlichen Sitte.⁵ Die Ehe wurde zur Weiber- und Kindergemeinschaft.⁶ Da das Gesetz des Weisen nur das der Tugend ist, so ist er gleichgültig gegen die Verschiedenheit der Staatsformen.⁷ Diese Abstraktion der Tugend führte über die Grenze des positiven Gesetzes hinaus zur Allgemeinheit der Natur. So schloß das Prinzip der Subjektivität das des Kosmopolitismus in sich, freilich eines ebenso abstrakten wie jene war.⁸ Wenn sich diese abstrakte Natur in Wirklichkeit übersetzen wollte, wurde sie unnatürlich, weil gemacht. Dies zeigte sich in der ganzen kynischen Lebensweise, für welche besonders Antisthenes' Schüler Diogenes als Vertreter der Naturgemäßheit — Σωκράτης μαινόμενος genannt — berüchtigt wurde.⁹ Die Lehre von der Unabhängigkeit des Willens von allem Positiven wurde in einer Einseitigkeit geltend gemacht, welche aus der sittlichen Gemeinschaft ausschloß und sittliche Betätigung aufhob.

1) Diog. L. VI, 11: αὐτάρκη γάρ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδὲνός προσδοσμένην δτι μὴ Σωκρατικῆς ἴσχυος.

2) Nach Diog. L. VI, 3 sahre er oft: μανείην μᾶλλον η̄ ήσθείην.

3) Diog. L. VI, 12: ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή.

4) Diog. L. VI, 11: αὐτάρκη τ' εἰναι τὸν σοφὸν· πάντα γάρ αὐτοῦ εἰναι τὰ τῶν ἀλλων. 105: τὴν ἀρετὴν — ἀναπόβλητον ὑπάρχειν, — τὸν σοφὸν — ἀναμάρτητον. Διογένης — ἔφασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἰναι μηδὲνός δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς δομοίων (d. h. die kynischen Weisen) τὸ ὀλίγων χρῆσειν. 51: τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἰναι.

5) Diog. L. VI, 97 von Hipparchia und Krates.

6) Diog. L. VI, 72: ἔλεγε δὲ καὶ κοινάς εἰναι δεῖν τὰς χυναῖκας γάμου μηδὲν ὄνομαζιν ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς νίέας.

7) Diog. L. VI, 11: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς.

8) Diog. L. VI, 63 (Διογ.) ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη. 72: μόνην τε ὁρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.

9) Diog. L. VI, 71: μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμου ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς. Ueber seine Entäusserung alles Entbehrlichen Diog. L. VI, 2. 22 sq. 31. 33 syl. 37. 85. 105. Vgl. Brandis, Handb. II, 1 S. 85 f.

In der umfassenderen Weltbetrachtung der Stoa aufgegangen, tritt dann später im 1. Jahrh. n. Chr. der Kynismus als antike Sittenpredigt durch eine Art antiker Bettelmönche in der Form karifirter Rückkehr zur Natur wieder hervor.

2. Aus der kynischen Schule ging die stoische hervor, vorwiegend von Angehörigen östlicher Länder, also nicht Völlgriechen, vertreten — worin sich der Übergang der ungebrochenen Antike zum Kosmopolitismus zeigt, wie er durch die von Alexander d. Gr. eingeleitete Bildungsgemeinschaft und sodann durch die römische Rechtsgemeinschaft der Völker geschichtlich begründet war. Ihr Stifter Zeno aus Cittium (auf Cypern), der nicht lange nach 310 v. Chr. in der *στοὰ ποικίλη* seine Schule eröffnete, ging aus der kynischen (Aristoteles) hervor, hat aber — und sein Schüler Kleanthes, besonders aber dessen Nachfolger im Lehramt Chrysippus, welcher als der zweite Begründer des Stoicismus galt¹, setzten dieß fort — die kynische Ethik sowohl veredelt als durch den Unterbau der Logik und Physik systematisch begründet und abgerundet, wenn auch immer die Ethik die Hauptsache blieb, nach dem stoischen Bild: die Dotter im Ei, während die Logik die Schale, die Physik das Weisse war. Denn die Philosophie hat wesentlich praktische Zweckbeziehung; sie ist Übung der Kunst der Tugend, welche man nur lernt, indem man sie übt. Ist aber Tugend vernunftgemäßes Handeln, vernunftgemäß alles, was mit der Natur des Menschen und des Weltganzen übereinstimmt, so ist sie ohne die entsprechende Erkenntniß nicht möglich, besteht also im Wissen wie im Willen, fordert also Wissenschaft, die sich in jenen drei Stufen der Logik, Physik und Ethik abschließt.

3. Wenn in der Zeit der ungebrochenen Antike alles Denken, Wollen und Handeln durch den Staat, d. i. durch das geschichtlich Gegebene, Positive bestimmt und beherrscht war, so war man seit der Wende des 4. Jahrhunderts am Positiven irre und gegen den Staat gleichgültiger geworden. Die Lösung dieser späteren Zeit war Rückkehr zur Natur und zum Naturgemäßen. So war es im Epikureismus, noch vielmehr im Kynismus; so nun auch in der Stoa. Das ist nicht etwa Wiederaufnahme der vorsokratischen Naturphilosophie. Denn dort handelte es sich um theoretische Naturerklärung, hier um praktische Lebensansicht und Lebensführung, nur eben im Einklang mit der Natur.

1) Von ihm galt (Diog. L. VII, 183): εἰ μὴ τἀρ πῦ Xρ., οὐκ ἀν πῦ Στοά.

In diesem Sinn geht denn auch in der Logik die stoische Erkenntnistheorie von der Natur aus. Nur das Körperliche ist wirklich und wird durch die Wahrnehmung als Bild in die leere Seele aufgenommen und vom Verstand dann bearbeitet und zu allgemeinen Begriffen erhoben. Die Stärke, mit der sich die Vorstellungen aufdrängen, ruft die entsprechende Zustimmung hervor, so daß demnach die Festigkeit der Überzeugung das Merkmal der Wahrheit ist. So findet zugleich das Prinzip der Subjektivität, welches diese ganze Periode beherrscht, seine Rechnung. Indem aber das unmittelbar sich Aufdrängende auch am meisten allgemeine Vorstellung sein wird, werden diese allgemeinen Vorstellungen, die *κοινῶς ἔννοιαι* oder *πρόληψεις*, am meisten für Wahrheit zu gelten haben. Und das entspricht denn zugleich dem stoischen Prinzip der Allgemeinheit.

Die Forderung der Allgemeinheit suchten sie durch ihre Physik zu begründen. Ist nur das Körperliche wirklich, so ist also alles Wirkliche ein Körperliches, auch Gott, die Seele, die Tugenden (ein *tóvos*, eine Spannung der Seele) u. s. w., d. h. also ihre Grundanschauung ist Materialismus, aber dynamischer und teleologischer Materialismus. Denn das, an sich leidenschaftliche, Stoffliche ist nicht ohne die wirkende Kraft, in welcher zugleich die zwecksetzende Ursache gegeben ist. Da nun die Welt eine Einheit bildet, so liegt Allem eine letzte und höchste Ursache zu Grunde, welche wie alles Wirkliche körperlich zu denken ist, eine durch Alles, was ist, hindurchgehende Lust- oder Feuerartige, reale Kraft, der Aether der Seele der Welt, das Alles durchdringende Pneuma, welches, da es zwecksetzend thätig ist, höchste und allgemeine Vernunft ist, das allgemeine Gesetz, die Vorsehung, die Natur der Dinge, das Verhängniß (*εἰμαρτένη*), die Gottheit selbst, der *λόγος*, als weltbildende Kraft, *λόγος σπερματικός*, in welchem die Weisheit der *λόγοι* beschlossen ist — dies Alles immer substantiell gedacht, also ebenso gut körperlich wie geistig. Dieser stoffliche Geist ist also die Realität und die Einheit der Welt, demnach Gott und Welt — pantheistisch — im Grunde dasselbe. Daraus ergab sich ein System des Determinismus. Denn jene allgemeine Vernunft wäre nicht die allgemeine, wenn sie nicht in Allem wirksam, gegenwärtig wäre, also, indem sie das Ganze wirkt, damit auch alles Einzelne im Zusammenhang des Ganzen bestimmt. So erwächst der stoische Vorsehungsglaube im deterministischen Sinn. Neben diesem konnte sich freilich die Freiheit des Willens, als nothwendige Voraussetzung der Zurechnung, nur in dem Sinn halten, daß

sie nur die innere Motivirung mit Ausschluß der äußern Ursachen bezeichnete, ohne daß damit die Möglichkeit, auch anders zu handeln, gegeben war.

4. Das führt zur Ethik, in welcher der Kern und die Stärke der stoischen Philosophie liegt. Die stoische Ethik geht wie alle Ethik seit Sokrates von der Frage nach dem höchsten Gut oder höchsten Zweck oder der Glückseligkeit aus. Alles strebt nach dem, was seiner Natur gemäß ist, und flieht das, was derselben widerspricht. So ist auch für den Menschen das Gute das Naturgemäße, die Glückseligkeit also das naturgemäße Leben, und zwar, da das Einzelne zum Ganzen gehört, gemäß der Natur überhaupt (ὅμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), oder der allgemeinen Vernunft, die durch Alles hindurchgeht und mit Zeus identisch ist.¹ Da nun in dieser Uebereinstimmung mit der allgemeinen Weltordnung wie die Vernunftgemäßheit, so die Tugend besteht, so besteht also die Glückseligkeit allein in der Tugend. Diese allein ist ein wahres Gut und nur die Schlechtigkeit ein Nebel. Was man sonst gewöhnlich an äußeren Dingen für Güter oder für Nebel ansieht, sind keine Güter noch Nebel, sondern Adiaphora² — im Unterschied von der aristotelischen und peripatetischen Ansicht, welcher auch äußere Güter oder Nebel als solche gelten, und vollends im Gegensatz zur epikureischen Meinung, welche die Lust für das höchste Gut und den letzten Zweck hält. Selbst die Lust — oder stoisch genauer geredet nicht ἡδονή, sondern χαρά —, welche die Tugend gewährt in der Heiterkeit des Gemüths u. dgl., darf nicht als Zweck, sondern nur als natürliche Folge der tugendhaften Thätigkeit gelten³, denn zur Glückseligkeit gehört nichts, als nur die Tugend.⁴ Zwischen ἀρετή und κακία aber liegt nichts in der Mitte, wird gegen die Peripatetiker erinnert.⁵

1) Diog. L. VII, 88: διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τὸ τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων οὐδὲν ἐνεργῶντας ὃν ἀπαγορεύειν εἰνθὲν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὄρθος λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὃν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαιμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαιμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν. Stob. Ecl. II. p. 132.

2) Diog. L. VII, 102. Stob. II p. 202. 90: nach Zeno sei ein Gut πᾶν ὃ ἐστιν ἀρετὴ η̄ μετέχον ἀρετῆς, ein Nebel πᾶν ὃ ἐστι κακία η̄ μετέχον κακίας, ein Adiaphoron ζωή, θάνατος u. s. w.

3) Diog. L. VII, 94: ἐπιγεννήματα δὲ τὴν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.

4) Diog. L. VII, 127: αὐτάρκη εἶναι αὐτὴν (τὴν ἀρετὴν) πρὸς εὐδαιμονίαν — ein oft wiederholter Satz.

5) Diog. L. I. c. Vgl. S. 110 Anm. 7.

5. Das vernunftgemäße, d. h. tugendhafte Handeln nun, welches dem Menschen als Vernunftwesen naturgemäß ist, fordert auf der andern Seite Überwindung der Affekte oder Leidenschaften, als welche etwas Unvernünftiges sind. Alle Affekte entstehen durch falsche Vorstellungen über Güter und Nebel und im Widerspruch zur rechten Einsicht, und zwar vor allem diese vier: in Bezug auf die Güter, gegenwärtige und zukünftige: Lust und Begierde; in Bezug auf die Nebel: Schmerz und Furcht. Diese — mit ihren vielen Unterarten — gilt es daher nachdrücklich zu bekämpfen¹; denn sie widersprechen der Vernunft und sind, wenn habituell, geradezu Krankheiten der Seele², so daß also ihnen gegenüber nicht bloß Mäßigung — wie nach Plato und Aristoteles — ausreicht; denn auch ein mäßiges Nebel bleibt immer ein Nebel³, sondern allein Affektlosigkeit, Apathie das Richtige ist. Der Weise ist affektlos⁴, so daß er Schmerz, Furcht, Zorn u. dgl., aber auch Mitleid, Nachsicht nicht kennt. Freilich führt das über rein formale und negative Bestimmungen nicht hinaus. Denn woher soll nun das Handeln seinen Inhalt erhalten? Für Aristoteles hat es denselben aus dem natürlichen Begehrten, nur daß dieses eben unter die Norm der Vernunft zu stellen ist. Indem die Stoa jenes schlechthin verneint und doch nichts anderes Reales zu nennen weiß, wird ihre Sittlichkeit eine ganz abstrakte, inhaltslose und negative, und die Rede davon nur um so pathetischer, je abstrakter sie ist.

6. So ist denn auch die Tugend für die Stoiker etwas Negatives: die Apathie oder Affektlosigkeit. Fordert man aber eine positive Bestimmung, so nennen sie wohl die Naturgemäßheit oder was identisch ist, die Vernunftgemäßheit. Aber das ist eine abstrakte Bestimmung. Da diese Vernunftgemäßheit aber auf der richtigen Einsicht beruht, welche das Handeln bestimmt, so ist die Tugend ein praktisches Wissen, d. h. Weisheit. Darin liegt die Einheit der Tugend. Diese an sich bloß formale und abstrakte Einheit nun aber erscheint konkret in einer Mehrheit von Tugenden. Und hier schließen sie sich an die bekannte (platonische) Vierzahl der Haupt- und Grundtugenden (*ἀρεταὶ πρώται*) an: die Einsicht als das Wissen von dem, was gut und was böse und was keins von beiden (gleichgültig) ist; die Tapferkeit als das Wissen von dem, was zu ergreifen und was zu meiden

1) Stob. Ecl. II, 166. Alem. Alex. Strom. II, 407 ff.: πρὸς ὅλον τὸ τετράχορδον ἡδονήν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης.

2) Cic. Tusc. IV, 10. 3) Cic. Tusc. III, 10.

4) Diog. L. VII, 117: φασὶ δὲ καὶ ἀπαθὴ εἶναι τὸν σοφόν.

ist und was in der Mitte liegt; die Mäßigung als das Wissen von dem, was zu wählen und was zu fliehen und was weder zu wählen noch zu fliehen ist; die Gerechtigkeit als das Wissen, das jedem zutheilt, was ihm gebührt.¹ Und so bestehen denn auch die Hauptläster² (*πρωταὶ κακίαι*) mit ihren Unterarten in den entgegengesetzten Unwissenheiten.³ So haben auf der einen Seite alle Tugenden, auf der andern alle Untugenden ihre gemeinsame Wurzel und darin ihre Einheit, so daß keine Tugend von der andern getrennt werden kann: wo die eine ist, ist auch die andere, und wo die eine nicht ist, ist auch die andere nicht.⁴ Nicht erst die Erscheinung, die That macht die Tugend zur Tugend, oder den Fehler zum Fehler, sondern der innere intellektuelle Habitus.⁵ Darin gehen sie allerdings über die Betonung der Handlung bei Aristoteles entschieden zurück zur Betonung der Welt der Innerlichkeit. Denn aus dieser muß eine Handlung hervorgehen, um die Pflichterfüllung nicht bloß zu einem *καθῆκον*, d. h. zu einer dem Gesetz entsprechenden Handlung, sondern zu einem *κατόρθωμα*, d. h. zu einer wahren und vollkommenen zu machen.⁶ Jener intellektuelle Habitus nun ist entweder vorhanden oder er ist nicht vorhanden, d. h. es gibt in der Tugend keine Steigerung und zwischen Tugend und Untugend nichts Mittleres: man ist entweder tugendhaft oder man ist es nicht.⁷ Also sind nach dem bekannten Paradoxon alle guten Handlungen und ebenso alle Sünden einander gleich.⁸ Ob man weniger oder mehr von einem Orte entfernt ist, so ist man doch immer nicht an demselben, sondern eben von ihm entfernt. So also auch hat man entweder die Tugend, oder man hat sie nicht.

1) Stob. Ecl. II, 102: φρόνησιν δὲ εἶναι ἐπιστήμην ὡν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων η̄ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων, σωφροσύνην δὲ εἶναι ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων, δικαιοσύνην δὲ ἐπιστήμην ἀπονεμητικὴν τῆς ἀξίας ἔκάστῳ, ἀνδρείᾳ δὲ ἐπ. Δεινῶν καὶ οὐδετέρων.

2) ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία.

3) ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων.

4) Chrysipp nach Plut. de Stoic. rep. 27: τὰς ἀρετάς φησιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλοις οὐ μόνον τῷ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν ἀλλὰ καὶ τῷ τὸν κατὰ μίαν ὅτιοῦν ἐνεργοῦντα κατὰ πάσας ἐνεργεῖν. οὐτ' ἀνδρα φησιν τέλειον εἶναι τὸν μὴ πάσας ἔχοντα τὰς ἀρετάς.

5) Cic. Acad. I, 10: ipsum habitum per se esse praeclarum. Stob. Ecl. II, 104: κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν (nicht bloß ἔξις) εἶναι φασι φυγῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ δλον τὸν βίον.

6) Chrysipp bei Plut. Stoic. rep. 15: πᾶν κατόρθωμα καὶ εὐνόμημα καὶ δικαιοπράγμα εστιν.

7) Diog. L. VII, 127: μηδὲν μέσον εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας· τῶν Περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν· ὃς γάρ δεῖν, φασιν, η̄ ὄρθὸν εἶναι ξύλον η̄ στρεβλόν, οὕτως η̄ δίκαιον η̄ ἀδίκον· οὕτε δὲ δικαιότερον οὔτε ἀδικώτερον, καὶ ἐπὶ τῶν ἀλλιων ὄμοιως.

8) ὅτι ἵσα τὰ ἀμαρτήματα καὶ τὰ κατορθώματα. Omnia peccata aequalia.

7. Aristoteles war von der Wirklichkeit ausgegangen und hatte hier einen Unterschied von mehr oder weniger wahrgenommen und diesen in seine Bestimmung aufgenommen. Die Stoiker gingen von einer Abstraktion aus, ohne auf die reale Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens Rücksicht zu nehmen und lassen sich ihre Bestimmung von dem abstrakten Formalismus dictiren, der ihr Denken beherrscht. Von da aus gilt denn nur ein Entweder — Oder. Es verfehlt nicht eines gewissen Eindrucks, in solcher Weise immer den absoluten Maßstab angelegt zu sehen. Aber dieser ist nicht vermittelt mit der Wirklichkeit des Lebens. Wäre ihre Tugend als Gesinnung im eigentlichen Sinne gedacht, so würden sie sich in der realen Welt des Lebens, d. h. des Werdens befinden und so denn auch Uebergänge fordern. Da sie aber wesentlich intellektuell gefaßt ist, so ist jenes absolute Entweder — Oder begreiflich; denn, wie die Stoiker meinen, bei Wahrheit und Falschheit gibt es keinen Unterschied. Allerdings — werden wir sagen müssen — bei diesen abstrakten Größen nicht; aber zwischen den konkreten Menschen oder Dingen re., welche an jenen Gegensätzen mehr oder minder partizipiren. Das ist der Grundfehler jener formalistischen Betrachtungsweise, daß was logisch und an sich gilt, ohne Weiteres auf die Welt der konkreten Erscheinung übertragen und damit identifizirt wird.

8. So wird denn jener Gegensatz zwischen Wahr und Falsch, Tugend und Untugend u. dgl. auf die Menschen angewandt, so daß diese in die zwei Klassen der Weisen und Thoren zerfallen, die nichts mit einander gemein haben, so daß der Weise oder Treffliche (*σπουδαῖος*) frei von Thorheit oder Schlechtigkeit ist, der Thor aber oder Schlechte (*φαῦλος*) an der Weisheit oder Trefflichkeit keinen Theil hat. Was von den abstrakten Größen der Weisheit oder Thorheit gilt, ist ohne Weiteres konkret gewandt. Daraus erwächst ihnen ihr Ideal des Weisen, dessen Schilderung in den bekannten Paradoxen vollzogen wird, die sich schließlich in das hohle Pathos bloßer Rhetorik verlieren. Der Tugendhafte oder Weise ist allein glücklich, frei, schön, reich, gottesfürchtig, schlechthin vollkommen, der wahre König, Feldherr, Dichter, Redner, Priester und steht selbst hinter Zeus an Glückseligkeit nicht zurück — denn auch die Dauer oder Kürze des Lebens, als etwas Aeußerliches, ist ja ein Adiaphoron —, während vom Thoren das Gegentheil von dem allen gilt.¹ Dies Urtheil auf die Wirklichkeit

1) Diog. L. VII, 122, 119. Cic. Parad. u. Sen. oft.

übertragen, mußte natürlich zur Verurtheilung so ziemlich der gesammten Wirklichkeit werden. So haben denn die Stoiker über die Menschen, wie sie durchweg sind, die schneidendsten Urtheile gefällt. Und wenn ihre Verurtheilung der sittlichen Wirklichkeit — in der späteren Stoa z. B. eines Seneka — mit der sittlichen Beurtheilung des Christenthums nicht selten zusammenzutreffen scheint, so ist doch die Wurzel eine ganz andere und so auch die Wirkung. Hier ist es ein Wort der Demuth und zur Demüthigung; dort ist es ein Wort hochmüthiger Verachtung der Menschen. Und wenn das Christenthum bei seiner scharfen Gegenüberstellung der sündhaften Wirklichkeit und der sittlichen Idee in der Einwirkung des Geistes Gottes die Vermittlung des Uebergangs aus dem einen Stand in den andern besitzt, so konnte der stoischen Logik dieser Uebergang nur als ein ganz abrupter und unvermittelbar erscheinen, dessen Verwirklichung deshalb auch nicht deutlich zu machen war, wie sich denn auch dieser Uebergang selbst dem Bewußtsein des Betreffenden entzog.¹ Dem entsprach es denn auch nur, daß jener Weise in Wirklichkeit kaum nachzuweisen war. Nur Wenige konnten die Stoiker nennen, wie Sokrates, Diogenes, Antisthenes², etwa auch Heraclit, später Plato, in welchen sich jenes Ideal verwirklicht habe. Damit hob denn dieses ethische System, dessen Abzweckung doch eine wesentlich praktische sein sollte, tatsächlich sich selbst auf.

9. Um so mehr mußte man darauf bedacht sein, wenn man sich doch nicht außer aller Beziehung zur Wirklichkeit setzen wollte, Zusammenhänge mit derselben zu suchen auf dem Wege der Konzeßionen und der Milderung des Systems. Eine solche war schon die Annahme von Fortschreitenden (*προκόπτοντες*), welche den Uebergang von den Thoren zu den Weisen bildeten, und zu welchen man schließlich in concreto diejenigen Tugendhaften rechnete, die doch nicht zu der Masse der Thoren und Unvernünftigen gehören konnten, womit denn freilich der Weise selbst um so mehr der Wirklichkeit ganz entrückt und zur reinen Abstraktion wurde.

10. Noch mehr machte sich jenes Bestreben für das praktische Handeln geltend in der Würdigung der Adiaphora. Wenn diese

1) Vgl. Plutarch's Spott (comm. not. 9: τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς εὐδαιμονίας παραγωμένης πολλάκις οὐδὲ αἰσθάνεσθαι τὸν κτησάμενον) darüber, daß nach den Stoikern einer als häßlich, arm, schlecht u. s. w. zu Welt gehen und am andern Morgen weise, tugendhaft, reich, glückselig, als König u. s. w. auftreten könne, bei Zeller III, 1 S. 255.

2) Diog. L. VII, 91.

bei den Stoikern zu der Güterlehre nicht zur Pflichtenlehre gerechnet, sittlich indifferenten Dinge bezeichnen, die weder gut noch schlecht sind, so gibt es doch unter diesen wieder solche, die in einer gewissen Beziehung zum sittlichen Handeln stehen, sofern sie das Material zu demselben bilden, also wünschenswerth und nicht schlechthin werthlos sind. So statuirt man einen Unterschied zwischen Wünschenswerthen, προνημένα (theils geistige Vorzüge, wie gute Auslagen, Kunstfertigkeiten u. dgl., theils körperliche, wie Gesundheit, Leben u. dgl., theils äußere Güter), und Verwerflichem, ἀποπρονημένα (das Entgegengesetzte) — ein Unterschied, der dem System und seinem Prinzip gegenüber eigentlich eine Konsequenz, aber der Wirklichkeit gegenüber unvermeidlich und eine Annäherung an die aristotelische Ethik war, die man sonst bekämpfte.

11. Diese Unterscheidung zwischen dem Guten selbst und dem Wünschenswerthen als einem beziehungsweise Guten führte nothwendig zu einer entsprechenden Unterscheidung auch in der Pflichtenlehre zwischen vollkommenen oder unbedingten Pflichten, dem κατόρθωμα, welches das eigentlich Gute und nach der strengen Konsequenz des Systems eigentlich das allein Gute ist, weil es aus der richtigen inneren Beschaffenheit des Handelns hervorgeht, und den mittleren oder bedingten Pflichten, dem καθῆκον, die sich auf die Wahl des Wünschenswerthen und die Vermeidung der relativen Uebel beziehen, also unter Umständen Pflicht werden, und da das Wünschenswerthe doch Gegenstand eines Affekts ist, nicht in der reinen Affektlosigkeit oder Apathie bestehen, somit die gewöhnliche Sittlichkeit umfassen.

12. Diese Statuierung einer doppelten Sittlichkeit hat dann, in die Moral der Kirche übertragen, hier ihre Konsequenzen gezogen und das ganze ethische System der römischen Gestalt des Christenthums bestimmt. Sie ist aber eine Folgerung der antiken Moral überhaupt. Denn besteht die wahre Tugend — seit Sokrates — im Intellekt, ist sie also im Grunde nur Sache der Philosophen, so ergibt sich mit Nothwendigkeit eine Doppelheit der Moral: der philosophischen Aristokratie und der gewöhnlichen Menschenkinder, man mag diesen Unterschied als den der diazoëtischen und der ethischen Tugenden oder des kontemplativen oder des aktiven Lebens oder des Vollkommenen und des Geziemenden oder anders bezeichnen. Immer wird die Allgemeinheit der wahren Sittlichkeit verneint und diese auf eine aristokratische Minderheit beschränkt, die dann verschiedene Namen tragen mag.

13. Wollte man sich aber zu diesen Konzessionen an die Wirklichkeit
Luthardt, Die antike Ethik.

keit nicht entschließen, sondern das Ideal rein festhalten und dieses selbst nun in die Wirklichkeit übersezten, so konnte dieß nur so geschehen, daß man mit der herrschenden Lebensweise brach. Das aber führte zum Egnismus zurück, von welchem der Stoicismus ausgegangen war und zu welchem man zurückkehren müßte, wenn man mit der stoischen Unabhängigkeit von allem Neuzern und der schroffen Gegenüberstellung des Innern und des Neuzern Ernst machen wollte. So ist denn nicht nur aus der stoischen Schule der Egnismus von Neuem hervorgegangen, sondern in ihr selbst werden die Grundsätze der Schule, besonders der Grundsatz der Naturgemäßheit nicht selten ganz in egnischer Weise im Widerspruch mit der herrschenden Sitte und Gefühl geltend gemacht. Vor Allem in der Behandlung und Beurtheilung der geschlechtlichen Seite und Sitte des Lebens wurde dem Sätze *naturalia non sunt turpia* die anstößigste Anwendung gegeben. So wurde nicht nur das Gewerbe der Unzucht und die Päderastie, sondern, z. B. von Chrysippus, auch die Ehe unter nächsten Blutsverwandten für unverwerflich erklärt, weil es naturgemäß sei, wie man an den Thieren sehe.¹⁾ Und wenn auch solche und andere Sätze bei den Meisten nur theoretische Paradoxien waren und blieben, so zeigen sie doch die ganze Abstraktheit des Systems.

14. Wie sich diese Abstraktheit in jener Betonung der inneren Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Neuzerlichen zeigt, so nicht minder in der neben derselben hergehenden Betonung der Gemeinschaft, welche sich aus dem stoischen Prinzip der allgemeinen Vernunft ergab, an welcher jeder Einzelne Theil hat. Denn dadurch sind alle Vernunftwesen mit einander verknüpft und zur Gemeinschaft mit einander angewiesen. Und diese Seite ist besonders von der späteren Stoia in ihrer römischen Periode betont worden, als Konsequenz des Prinzips, freilich im Widerstreit mit einer andern Konsequenz. Denn wie alle Weisen und Tugendhaften von Haus aus mit einander befreundet sind und wahre Freundschaft nur zwischen diesen stattfinden kann und als ein Gut anzusehen ist, so steht dem doch wieder die absolute Bedürfnißlosigkeit des Weisen gegenüber, vermöge welcher er in seiner innern Vortrefflichkeit sich selbst genug ist und wie keines Dings so keines Menschen bedarf.

15. Schon diese Selbstgenüge hätte auch die richtige Würdigung der Ehe unmöglich gemacht, auch wenn sie nicht durch die antike An-

1) Diog. L. VII, 188. Plut. de Stoic. rep. 22. Ziegler a. a. O. 178. 318.

schauung überhaupt ausgeschlossen gewesen wäre. Denn der antiken Anschauung ist die Ehe nur ein Mittel zur Erzielung von Nachkommenschaft für das bürgerliche Gemeinwesen. In diesem Sinn soll denn auch der Weise ehelich werden. Für die Ehe selbst aber ergab sich aus dem Prinzip der Affektlosigkeit als Konsequenz Mäßigung der Begierde. Über die Stellung der Stoiker zur Ehe war eine gebrochene, wie sie denn für die Weisen Weibergemeinschaft gelten lassen.¹

16. Nicht minder die zum Staat. Sie können ihn nicht verwirren, aber sie haben doch kein Herz dazwischen; sie müssen die σολή, das otium vorziehen.² Wie kann, wer sich als ein Bürger der Welt fühlt, sich einem einzelnen beschränkten Staat widmen?³ Der Staat der Stoiker ist jener Staat der Weisen, der noch mehr als der platonische ein bloßes Gedankending, ohne Ehe, Familie, Tempel, Gerichtshöfe u. s. w. die Gemeinschaft der Menschen überhaupt ist.

17. Die Zeiten hatten sich geändert; an die Stelle der nationalen Abgeschlossenheit war durch das Weltreich Alexanders das Zeitalter des Hellenismus mit seiner internationalen Bildung getreten; da konnte der Gedanke eines Weltbürgertums nahe liegen. Mit dieser geschichtlichen Situation traf die logische Konsequenz des — obendrein vielfach von Halbgriechen vertretenen — stoischen Prinzips des Naturgemäßen (φύσις) und somit allgemein Vernünftigen im Gegensatz zu dem geschichtlich Gewordenen und positiv Gesetzten (θέσις) zusammen. So sind die Stoiker die Vertreter des Kosmopolitismus gewesen und in der römischen Periode auf der Grundlage des römischen Weltreichs noch bedeutungsvoller geworden — nicht sowohl eines positiven als vielmehr eines negativen Kosmopolitismus, dessen geschichtlicher Beruf vielmehr die Auflösung der antiken nationalen Sprödigkeit als die Herstellung einer wirklichen Menschheitsgemeinschaft war. Dafür war ein anderes positives Prinzip nötig als nur die stoische Abstraktion vom geschichtlich Gegebenen, die eine Konsequenz ihres abstrakten Pantheismus war. Denn jene konnte nur auf dem Boden eines positiven Monotheismus erwachsen. Aber dieser negative stoische Kosmopolitismus bereitet doch jenen positiven vor. Die Allgemeinheit der Vernunft — lehren sie — stellt alle Menschen einander gleich. Die Welt ist ihr Vaterland, sie alle Bürger dieses Staates,

1) Diog. L, VII, 131: ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ κονώπις εἶναι τὰς γυναικας δεῖν παρὰ τοῖς σοφοῖς, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, καθά φησι Ζήγων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ πολιτείᾳ.

2) Plut. de Stoic. rep. 1—6. Sen. de otio 3, 3.

3) Epictet dissert. III, 22, 83 f.

Gegenstand gegenseitigen Wohlwollens u. s. w. Besonders die späteren Stoiker wie Seneca haben sich in solchen Reden ergangen. Aber es sind eben Reden, ohne den konkreten Inhalt der wirklichen und lebenskräftigen allgemeinen Menschenliebe. Schon um deswillen, weil der intellektuelle Aristokratismus immer doch die Voraussetzung bildete. Denn im Grunde sind nur die Weisen Bürger jenes Staates, wahrhaft frei u. s. w., während die Unweisen Sklaven sind.

18. Und so war es nur natürlich, daß auch ihre Verwerfung der Sklaverei nur theoretisch und nicht ernstlich war. Auch ist sie doch nur eine zweifelhafte Konsequenz des Prinzips. Denn wenn alles Neuzere gleichgültig ist gegenüber der Welt der Innerlichkeit, so auch der Unterschied von Freien und Sklaven. So könnte die Sklaverei trotz jener Gleichheit der Vernunft fortbestehen. Wenn das stoische System weiter an die Stelle des partikularen antiken Staates und seiner Gesetze den Weltstaat der Vernunft und sein Gesetz der allgemeinen Nothwendigkeit setzte, so ergab sich diesem Gesetz der Nothwendigkeit gegenüber als das entsprechende Verhalten die Resignation¹, die Ergebung in das Schicksal, welches die Weltvernunft ist, mit welcher übereinzustimmen die Tugend des Weisen ist.

19. Nun aber ist die stoische Stimmung doch auch die energische Betonung der eigenen Subjektivität. Diese behauptet sich jener Nothwendigkeit gegenüber, wenn dieselbe den Weisen etwa in unwürdige, der Vernunft widersprechende Lage bringt, in der Form der extremsten Verfügung über sich selbst im Selbstmord. Die Rechtfertigung des Selbstmords wie die Praxis desselben ist charakteristisch für die Stoa. So wird von ihrem Gründer Zeno berichtet, daß er in hohem Alter (98 Jahre alt) um eines kleinen Unfalls willen, in welchem er eine betreffende Weisung zu erkennen glaubte, sich selbst den Tod gegeben und von einer Reihe seiner Schüler wird ein Gleiches erzählt.² Und auf römischem Boden wiederholte sich dies bekanntlich in verschiedenen berühmt gewordenen Fällen. Patet exitus wurde zum Stichwort. Der Selbstherrlichkeit des Subjekts erschien auch das Leben als ein Adiaphoron, so daß die εξαγωγή, wie man

1) Vgl. die oft angeführten Verse des Kleanthes (bei Epictet. Man. 52):
 ἄγου δέ μ' ὁ Ζεῦ καὶ σύ γ' η Πεπρωμένη (Zutheilung)
 ὅποι ποδ', ὑπὸν εἰμὶ διατεταρμένος·
 ὡς ἔφομαι γ' ἀσκνος· ην δὲ μὴ θέλω,
 κακὸς τενόμενος οὐδὲν ἤττον ἔφομαι.

Ritter et Preller § 413.

2) Diog. L. VII, 28 von Zeno. 167 von Dionyssius. 176 von Kleantes u. s. w.

euphemistisch den Selbstmord nannte, schließlich zur höchsten Be-
thätigung der Freiheit wurde. Besonders die römischen Stoiker, wie
ein Seneca, haben diesem Recht die weiteste Ausdehnung gegeben:
auch Armut, langwierige Krankheit, drohende Geisteschwäche, auch
nur Befürchtung von Störungen der Thätigkeit und der Gemüthsruhe
rechtfertigen ihn. Die zwei Strömungen stoischer Denkweise: die
Selbstbehauptung und Unabhängigkeit des Subjekts allem Neuzern
gegenüber auf der einen, und die Betonung des Allgemeinen und der
Unterordnung unter dasselbe auf der andern Seite kommen immer in
Konflikt mit einander, ohne daß eine Ausgleichung sich finden ließ.¹⁾
Auf dem Boden jenes Pantheismus ist dieser Konflikt allerdings auch
unausgleichbar. Er löst sich nur, wenn das Allgemeine, zu welchem
der Mensch in Verhältniß steht, als sittliche Persönlichkeit erkannt ist,
so daß in und mit dieser auch die eigene sittliche Persönlichkeit erst
ihre Sicherung findet.

20. Die Betonung des Allgemeinen und der in ihm waltenden
göttlichen Weltvernunft gab der stoischen Denkweise eine religiöse
Färbung, wie sie keine frühere Philosophie, auch die platonische
nicht, gehabt hatte. Wenn es das stoische Moralprinzip ist, der Natur
gemäß zu leben ($\delta\mu\omega\lambda\gamma\omega\mu\epsilon\nu\omega\tau\eta\varphi\omega\zeta\zeta\eta\eta$), diese Natur aber
oder Vernunft mit der Gottheit identisch ist, so werden damit die
sittlichen Pflichten und Handlungen zugleich religiöse; das Gesetz der
Natur oder Vernunft erfüllen heißt den Willen der Gottheit thun.
Wenn früher der Staat die Verwirklichung der Vernunft und somit
Grund und Objekt der Moral war, neben welcher die Religion nur
äußerlich hinging, so war nun an die Stelle des Staats der Kosmos
getreten, und dieser als Gottheit und Vernunft beides zugleich: Objekt
der Moral und der Religion. Dort war die Religion staatlich be-
stimmt, hier ist sie an den Kosmos überhaupt geknüpft. So bahnt
die Stoa wie eine allgemeine Menschheitsmoral, so auch eine all-
gemeine Weltreligion an. Aber freilich ist diese ebenso abstrakt wie
jene. Der Pantheismus kann es zu einer allgemeinen religiösen
Stimmung bringen, nicht zu einem konkreten, weil nicht zu einem
persönlichen religiösen Verhältniß und Verhalten. Die religiöse
Stimmung gewann zuweilen den stärksten Ausdruck, der um so wärmer
wird, als das Allgemeine mit dem konkreten Namen des Zeus be-
zeichnet wird. So z. B. in Kleantes' berühmtem Hymnus an Zeus.

1) Vgl. Zeller III, 1 S. 309.

Aber Zeus ist eben nur ein Name für die allgemeine Natur. Und man darf nur dieses Allgemeine in die Rede einsetzen, wie es z. B. in dem bekannten Wort Mark Aurel's geschieht, ὡς φύσις ἐξ οὐ πάντα, εἰς σὲ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, welches einem bekannten christlichen Wort (Röm. 11, 36) so ähnlich lautet, um doch sofort auch den spezifischen Unterschied von diesem zu erkennen. Wie die Moralsätze je erhabener, um so hohler werden, so werden auch die Erhebungen der religiösen Rede um so inhaltsleerer, je gehobener sie lauten. Denn sie gelten einem Allgemeinen, welches nur die Abstraktion des Kosmos ist, zu welchem ebendeshalb kein persönliches Verhältniß des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung statthaben kann. So konnte diese religiöse Allgemeinheit zwar für einzelne religiöse Gemüther besonders unter den Gebildeteren, welche mehr Abstraktionsvermögen haben, die Stelle der unbefriedigend gewordenen Nationalreligionen einnehmen. Aber wenn nun doch dem eigentlich religiösen Bedürfniß, welches ein persönliches Verhältniß fordert, Genüge geschehen sollte, so mußte jene pantheistische Religiosität doch zu diesen konkreten Religionen in Beziehung treten und sich mit ihnen auseinandersetzen.

Sie thaten es in doppelter Weise. Da ihnen die Welt selbst die Erscheinung der Gottheit ist, so sahen sie allenthalben göttliche Kräfte wirksam, welche als Götter zweiten Rangs galten und in der weiteren Entwicklung der Schule als Dämonen bezeichnet wurden, denen verschiedene Gebiete des Weltlebens unterthan seien und man daher Verehrung schuldig sei, und welche man leicht mit den Göttern der einzelnen Völker und Länder kombiniren konnte. Am Ausgang der Antike ist dieser Dämonenglaube unter den Gebildeten weit verbreitet gewesen. Der andere Weg der Vermittlung war die allegorische Auslegung, durch welche man sich mit den religiösen Ueberlieferungen und auch den Anstößigkeiten der Mythologie freilich in der willkürlichsten Weise auseinandersetzte und schließlich Alles zu rechtfertigen wußte.

Hatte man sich nun aber so mit der Existenz der Götter in der gottfüllten Welt zurechtgefunden, so konnte auch die Annahme göttlicher Kündgebungen um so weniger Schwierigkeiten machen, als ja auch die Seele des Menschen göttlicher Art ist und mit der Gottheit, wie sie als allgemeine Vernunft und Vorsehung der Welt einwohnt, zusammenhängt, also der Ahnung und Weissagung fähig ist. Von da aus eröffnete sich ein weites Gebiet ausschweifendster Mantik. Das alles gab dem System auch in seinem ethischen Theil einen

religiösen Charakter, der freilich die Spuren seiner naturhaften Grundlage an sich trug. Aber immerhin war dieß ein Zeugniß für das religiöse Bedürfniß der ganzen Zeit und für die Nothwendigkeit des Zusammenhangs von Moral und Religion — wenn auch nur als Weissagung einer Zukunft, welche nicht das Erzeugniß der Philosophie oder überhaupt eigener Bemühung sein konnte.

21. So sehr die stoische Philosophie den ganzen Umkreis philosophischer Erkenntnisthätigkeit zu umfassen suchte, so hatte sie ihren Mittelpunkt doch in der Moral. Durch diesen praktischen Gesichtspunkt war alles Andere bedingt und bestimmt. Darin lag denn auch ihre wesentliche Kraft, ihr Fortschritt über die vorhergehenden Stufen hinaus, ihre geschichtliche Bedeutung in der Entwicklung des menschlichen religiös-sittlichen Geisteslebens und ihr Zusammenhang mit der Zukunft. Denn was das Verhältniß zu den andern sittlichen Denkweisen betrifft, so steht sie ohne Frage prinzipiell höher als die aristotelische. So sehr diese durch ihren realistischen Charakter, durch die reiche Empirie ihrer Grundlage und durch die Fähigkeit, sich dem gewöhnlichen Leben anzuschließen, sich empfahl und durch die genaue Durcharbeitung der ethischen Begriffe geeignet war, die spätere wissenschaftliche Behandlung der Ethik zu bestimmen, so bezeichnet doch der Idealismus der stoischen Moral prinzipiell eine höhere Stufe der sittlichen Denkweise und appellirt viel nachdrücklicher an die eigene Willensenergie. Denn jene spricht im Grunde nur aus, was ist, diese aber fordert, was sein soll. Und die Ethik ist doch ihrem Wesen nach nicht bloße Beschreibung der sittlichen Wirklichkeit, sondern soll die Korrektur derselben sein, indem sie dieser das Ideal vorhält und entgegenstellt. Ist die christliche Moral — zunächst in Christo, von ihm aus in denen, die ihm angehören — die Wirklichkeit des Ideals, so bezeichnet also die stoische Moral einen Fortschritt auf die christliche zu. Freilich nur in der Forderung, ohne die Möglichkeit der Verwirklichung aufzuzeigen. Diesen Kontrast zwischen Ideal und Wirklichkeit sucht sie durch nur um so gesteigerte Idealität zuzudecken und macht ihn dadurch nur um so fühlbarer. So fehlt ihr die Brücke zur Wirklichkeit völlig, und an deren Stelle setzt sie nur die Starrheit des Prinzips, das in pathetischen Reden ausgeführt wird, welchen der reale Inhalt fehlt. Dieser mußte anderswoher kommen.

22. Wenn die stoische Moral über die aristotelische hinaus prinzipiell einen Fortschritt bezeichnet, so steht sie der epikureischen schroff gegenüber, wie der Neigung die Pflicht. Und doch berührt sie

sich im Resultat mit derselben mehr als sie selbst meint. Denn von der epikureischen Alaraxie ist die stoische Apathie nicht so sehr verschieden. Es ist beidemal die Gemüthsruhe, nur dort der Genussreflexion, hier der Affektlosigkeit; dort der Verinnerlichung der äusseren Güter, hier der Verneinung der äusseren Güter, an deren Stelle der Genuss der eigenen Selbstschätzung tritt; dort der gebildeten Bonhomie, hier des stolzen Selbstgefühls. Beidemal ist es die Betonung des eigenen Ich, aber hier zugleich verbunden mit der Betonung der Allgemeinheit. Und dies ist ein Moment des Fortschritts, durch welches die Stoa den Epikureismus weit überragt und eine Zukunft hat, während der Epikureismus, wenn er sich auch stets wiederholt, keine Zukunft und kein Recht darauf hat, weil er lediglich individualistisch ist, die Zukunft aber der Menschheit gilt. Dies ist das Wahrheitsmoment des Stoicismus.

23. Stoicismus wie Epikureismus gehen von dem Außen zurück auf das Innere. Aber während der Epikureismus im Lustgefühl nur die äussere Welt in das Innenleben hineinträgt und hier genießt, ist die Stoa die schlechthinige Zurückziehung von außen nach innen und die absolute Position des Innern. Er hat die Innerlichkeit eigentlich erst entdeckt und für das wahrhaft Reale erklärt; damit aber zugleich die Allgemeinheit des Sittlichen und Menschlichen. Denn nur die äussere Welt der Materie ist die Welt der Unterschiede, die innere Welt die der Gleichheit und Allgemeinheit. Damit verläßt die Stoa die Grenzen der vorchristlichen Welt, welche die Periode der Natur, somit der Unterschiede der Menschen war und bahnt die des Universalismus an. In dieser sittlichen Welt der Allgemeinheit gibt es nur den Gegensatz des Guten und Bösen, und zwar als einen absoluten Gegensatz, nicht bloß wie Aristoteles und die übrige Antike ihn fasste, als einen relativen. Und dieser ganzen Betrachtungsweise wird eine Beziehung auf die Gottheit nicht bloß wie dort auf die Welt der Natur gegeben. Das alles sind Fortschritte über die bisherige Stufe hinaus und Annäherungen an das Christenthum. Aber nur formale, nicht reale. Denn die Gottheit der Stoa war doch nur die Abstraktion des Kosmos, nicht der persönliche Gott; so auch die Innenwelt nur die Abstraktion von der Mannigfaltigkeit der Naturausstattung, nicht die konkrete Persönlichkeit; und die Allgemeinheit nur die Abstraktion von den Unterschieden der Völker und Individuen, nicht die konkrete Menschheitsgemeinschaft; und so denn auch die sittliche Stimmung nur die Abstraktion von den Empfindungen, von Zuneigung und Abneigung, von Liebe und Haß, nicht die wirkliche

positive allgemeine Menschenliebe. Das eigentlich Positive war im Grunde doch nur das stolze Selbstgefühl des eigenen selbstgenügsamen Ich, über welchem es zu einer wirklichen inneren Theilnahme und sich aufopfernden Hingabe an die andern Menschen und das Wohl der menschlichen Gesamtheit nicht kam. Gerade in allem dem aber wurde die Stoa positiv und negativ vorbereitend für den Fortschritt des religiös-sittlichen Geistes im Christenthum. Und ihre Pflege und Popularisirung auf römischem Boden diente dieser ihrer Bestimmung. Ehe wir sie dahin begleiten, haben wir uns noch in Kürze die Auflösung der strengen und geschlossenen antiken Moralphilosophie zu ver gegenwärtigen.

7. Die Skepsis.

1. Der Gegensatz der epikureischen und der stoischen Denkweise, deren jede sich für Gewißheit erklärte und die andere verneinte, hatte zur naturgemäßen Folge, daß man an Gewißheit überhaupt irre wurde. Obendrein ist eine solche Skepsis leicht das Erzeugniß jener Erschöpfung, welche nach länger dauernder geistiger Produktion sich einzustellen pflegt. Denn Kraft ist nur in der Position; aber wenn Zweifel das letzte Wort ist, so ist das nicht Stärke des Geistes, sondern Schwäche. Und so bildete sich die Skepsis, welche Pyrrho zuerst in den allgemeinen Grundlinien, dann Arkesilaus in der mittleren Akademie, am bedeutsamsten und erfolgreichsten aber Karneades in der sog. dritten oder neuen Akademie vertrat. Wenn die Epikureer auf die sinnliche Wahrnehmung, die Stoiker auf die Vernunft als Quelle und Norm der Wahrheit sich beriefen, so erschien als Ergebniß dieses Widerspruchs, daß weder diese noch jene gewiß sei. Von der sinnlichen Wahrnehmung dies nachzuweisen schien nicht schwer. Denn der sinnlichen Täuschungen ist Legion. Dann aber wird es auch von der andern Quelle gewiß sein. Denn woher hat der Verstand seinen Inhalt als von der sinnlichen Wahrnehmung? Wenn man sich aber stoischerseits auf die allgemeine Vernunftwahrheit beruft — wo ist diese nachzuweisen bei den vielen Widersprüchen der Vorstellungen? Wer will die falschen Vorstellungen von den wahren unterscheiden? Wo ist der stoische consensus gentium? Wo ist die stoische Teleologie der Welt? Wo ist die Vorsehung und Fürsorge der Götter? Die angebliche Göttergabe der Vernunft — wird sie

nicht zumeist nur auf das Nebelste mißbraucht? Wo ist ein Weiser wirklich nachweisbar? Wie soll die Gottheit widerspruchlos gedacht werden? und vollends die Bielheit der Götter? u. s. w. So ist also nur das Eine gewiß, daß es kein Wissen und keine Gewißheit gibt (*ἀφασία* Verzicht auf alles Wissen), sondern nur Wahrscheinlichkeit; man kann nicht sagen: es ist so, sondern nur: es erscheint mir so; und nicht: es erscheint überhaupt so, sondern jeweils dem oder jenem Einzelnen erscheint es so — so daß nur mehr oder minder, größere oder geringere Wahrscheinlichkeit stattfindet. Somit ergibt sich als Pflicht: *ἐποχή*, Zurückhaltung des Urtheils. Und das verleiht der ganzen Stimmung eine maßvolle Ruhe.¹ Das ist die wesentliche Tugend. Und so kommt die Skepsis in ihrer Ethik wesentlich auf das ebenso epikureische wie stoische Resultat des Gleichmuths hinaus. Wenn die theoretische Frage stets Frage bleibt, so fällt um so mehr Gewicht auf die praktische Seite der Philosophie.² Das ist der gemeinsame Zug aller nach aristotelischen Philosophie, auch der Skepsis der Akademie, die praktische Seite und Abwendung der Philosophie zu betonen, die Philosophie als Lebensweisheit zu fassen, diese Lebensweisheit aber in die Gemüthsruhe des Skeptikers zu setzen; denn aus dem Zweifel an aller Theorie ergibt sich dieser Gleichmuth. Besteht aber die Glückseligkeit darin, so ist damit das höchste Gut in bloß subjektivem Sinn, als Stimmung gefaßt. Wenn nun aber das Leben doch nicht bloß Stimmung ist, so wird hiefür nur das Prinzip der Naturgemäßheit geltend gemacht werden können, so daß also ein neues positives ethisches Prinzip von diesem Skeptizismus nicht aufgestellt wird.³ Ebenso wenig von den späteren Erneuerern desselben in der nachchristlichen Zeit (Aeneasidemos, Sextus Empiricus u. A.), unter denen besonders viele Aerzte sich fanden, welche denn auch nach dem Stand ihrer Wissenschaft zu solcher Skepsis Grund haben mochten. Aber die skeptische Denkweise kann nie befriedigen, am wenigsten auf dem ethischen Gebiet. Denn diese Alaraxie, welche auf der Ungewiß-

1) Diog. L. IX, 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχήν, ἡ σκιᾶς τρόπον ἐπανολουθεῖ ἡ ἀταραξία.

2) Cic. De fin. IV, 16 Pyrrho — qui virtute constituta nihil omnino quod appetendum sit relinquat. II, 13.

3) Cic. De fin. V, 7 fruendi rebus iis quas primas secundum naturam esse diximus, Carneades non ille quidem auctor sed defensor disserendi causa fuit. Acad. II (IV), 42 introducebat etiam Carneades non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

heit aller Erkenntniß beruht, ist doch nur der Verzicht auf sittliches Urtheil und sittliches Handeln. Wenn aber irgend ein Gebiet den Verzicht auf bestimmtes Urtheil nicht verträgt, so ist es das sittliche. Er ist die Verneinung der Ethik. Denn sie beruht völlig darauf, daß das Gute gut und das Böse bös ist und nicht bloß als solches erscheint oder wahrscheinlich ist. Und diese positive Beurtheilung ist allein der Nerv aller sittlichen Thätigkeit. Sie preisgeben heißt sich den jeweilig herrschenden Gewalten widerstandslos preisgeben. So bildete diese Skepsis den schlechthinigen Gegensatz gegen den neuen sittlichen Geist des Christenthums, der die Gewißheit des Sittlichen und seines Gegenseitzen zum Unsittlichen zur Voraussetzung hat und von dieser aus seine Position behauptet, und wenn es im Widerspruch zur Welt und mit Einsezung der eigenen Existenz sein müßte. Nur eine solche unfragliche Gewißheit kann den Keim einer neuen Entwicklung in sich tragen, während jene Theorie der Ungewißheit den hippokratischen Zug des Todes an sich trägt.

2. Aber so schnell und so leicht ging die alte Welt nicht zu Ende. Die bisherige Geistesarbeit hatte ein reiches Erbe angesammelt, von dem die alte Welt noch eine gute Weile lebte. War es nicht mehr die Zeit der Produktion, so war es die Zeit der Aneignung und der Verbreitung. Die Philosophie wurde eine Sache der allgemeinen Bildung. Sie gewann an Umfang, verlor damit freilich an Tiefe und Bestimmtheit. In dieses allgemeine gebildete Bewußtsein aber legten sich die verschiedenen bisherigen Standpunkte, wie sie nacheinander hervorgetreten waren, nieder, so daß jeder seinen Theil dazu beitrug. Das gibt der nächsten Periode ihren eigenthümlichen Charakter der Mischung. Es lassen sich die Richtungen der vorhergehenden Zeit noch verfolgen. Besonders ist die stoische Richtung verbreitet und einflußreich, aber indem sie allgemeiner wurde, verallgemeinerte sie sich auch innerlich und stumpfte sich ab. Das Interesse wandte sich noch mehr als bisher dem Praktischen zu. Das entsprach auch dem Wesen des römischen Geistes, der sich in Verhältniß zur philosophischen Arbeit setzte und zum Boden derselben wurde. Die dogmatische Denkweise des Epikureismus und Stoicismus und die skeptische der Akademie begegnen sich hier. Der stoische Dogmatismus mit dem Beruf der Zukunft zu dienen, die Skepsis dagegen als Todtengräber der Vergangenheit. Ist aber das Charakteristische des Geistes dieser Periode weder die strenge Philosophie, noch auch die populäre Denkweise, wie sie vor und abgesehen von der

Philosophie im Zusammenhang mit der Religion sich gebildet hatte, sondern die Verschmelzung der beiden, so werden wir diese Periode die der Popularphilosophie nennen können.

III. Die Moral der Popularphilosophie.

1. Die Uebergänge.

1. Da mit der Weltherrschaft Roms auch die hellenische Bildung in Rom Eingang fand, wanderte auch die Philosophie nach Rom und gewann das Interesse des römischen Geistes für sich. Aber der römische Geist war viel zu nüchtern und praktisch angelegt, um für eigentlich spekulative und strenge Philosophie Interesse und Fähigkeit zu besitzen. Er konnte sich nur mit einer populären Philosophie befriedigen, deren Thema vorwiegend die Fragen des Lebens bildeten. Die Ausläufer der bisherigen Philosophie mit ihrer fast ausschließlichen Betonung und Behandlung dieser praktischen Fragen bildeten die Brücke zwischen der hellenischen Philosophie und Rom. Dem Ernst des römischen Geistes mußte die stoische Philosophie am nächsten stehen. Und so sehen wir denn, daß gerade die letzten Vertreter dieser Philosophie mit ihrer mehr praktischen als streng wissenschaftlichen und systematischen Behandlung jenen Uebergang bildeten, die andern philosophischen Richtungen aber mehr oder minder stoische Elemente in sich aufnahmen. So bilden sich Uebergangsrichtungen, in denen entweder mehr das stoische Element die Grundlage bildete, aber aristotelische und platonische Elemente mit sich verband, oder mehr die aristotelische oder platonische Grundlage vorwiegend war, aber stoische Elemente in sich aufnahm.

2. Das Erstere gilt von den Stoikern Panätius und Posidonius, an welche die ermäßigte und populäre stoische Moral anknüpfste, wie sie Cicero in seinen drei Büchern von den Pflichten vortrug. Panätius¹⁾, c. 180 v. Chr. in Rhodus geboren, war in Rom längere Zeit Hausgenosse des jüngeren Scipio Afrikanus, hatte außer ihm

1) Vgl. Zeller III, 1 S. 557 ff. Brandis II, 150 ff.

auch Välius zum Freund und Zuhörer und gewann aus der römischen Aristokratie einen Kreis junger Männer¹ für die stoische Philosophie. Sein Werk *περὶ τοῦ καθήκοντος* wurde das Vorbild des ciceronischen.² Schon der Titel — *καθῆκον*, nicht *κατόρθωμα* — zeigt, daß er nicht für die Vollkommenen, die „Weisen“, sondern für die Verdenden schreiben wollte, also die letzte Strenge der stoischen Forderungen ermäßigte.³ Den gleichen ermäßigten Stoicismus in der Moral vertritt sein Schüler Posidonius aus Syrien⁴, der seinen Lehrstuhl in Rhodus aufschlug und viele Römer dorthin zog, wie er auch durch seine zahlreichen Schriften auf weite Kreise Einfluß übte. Wenn er auch in der Psychologie sich mehr an Plato als an die Stoa anschloß, indem er die Affekte von den unvernünftigen, wenn auch nicht Theilen, so doch Vermögen der Seele — nach Plato das begehrliche und das zornmuthige — ableitete, und so denn einen psychologischen Dualismus an Stelle der stoischen Einheit statuirte, so blieb er doch in der Moral der Stoa getreu, und führte nur den sittlichen Dualismus, welchen die Stoa fixirte, konsequenter als die ältere Stoa auf jenen anthropologischen Dualismus zurück.

3. Anderseits nahmen Andere, von Plato und Aristoteles ausgehend, stoische Elemente in sich auf. Besonders war dies bei Anhängern der neuen Akademie der Fall. Philo aus Larissa in Thessalien, durch den mithridatischen Krieg nach Rom verschucht, trug dort die Lehre der neuen Akademie vor und gewann Cicero für dieselbe. Wenn er den Standpunkt der Skepsis dem Dogmatismus der Stoa gegenüber zwar nicht aufgab, aber doch ermäßigte, und nicht auf alle Erkenntniß verzichten wollte, sondern wenigstens die Augenscheinlichkeit gelten ließ, so wird dies als eine Konzession an die Stoa anzusehen sein. Und sein Schüler Antiochus geht darin noch weiter. Noch mehr vollzog sich in der Ethik die Aufnahme stoischer Elemente. Das Prinzip des Naturgemäßen lautet stoisch, nur daß Antiochus, da der Mensch aus Leib und Seele bestehে, die Starrheit des stoischen Idealismus erweichte durch die Anerkennung auch der Sinnlichkeit als

1) Scipio's Nefse Tubero, des Välius Schwiegersöhne Q. Mucius Scævola und C. Fannius, ferner P. Mutilus Rufus, L. Vetus Stilo u. a.

2) Cic. de offic. III, 2, 7 Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit, quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secutus sumus etc.

3) Cic. de fin. IV, 28 Stoicorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit.

4) Vgl. Brandis II, 236 ff.

auch eines Naturgemäßen neben dem Vernünftigen; so daß er das höchste Gut bestimmte als die Erwerbung der höchsten geistigen und körperlichen Vollkommenheit¹ oder als den Besitz aller geistigen, körperlichen und äußeren Güter. Wenn daher auch — nach der Stoa — die Tugend zur Glückseligkeit genügt, so sind doch zur höchsten Stufe derselben auch die andern Güter nothwendig.² So wird der aristotelische Standpunkt in der sittlichen Würdigung der äußern Güter gewahrt und doch der Stoa eine Konzeßion gemacht. So auch in der Tugendlehre. Denn auf der einen Seite lehrt er mit der Stoa die Einheit der Tugend im innern Zusammenhang aller einzelnen Tugenden, auf der andern mit Aristoteles ihre Verschiedenheit in der thätigen Erscheinung der Tugenden.³ Auch sein Ideal des Weisen, der allein frei, reich und schön, und dessen Sittlichkeit die Apathie sei, im Gegensatz zu dem Unweisen, ist ein Lehrsatz von der Stoa.

So diente denn auch diese neuakademische Denkweise wie nicht minder die Bestrebungen, welche die peripatetische Philosophie erneuerten, der Einführung stoischer Gedanken auf den Boden römischen Geisteslebens. In diesem aber gewannen sie eine eigenthümliche Grundlage, welche nicht ohne wesentlichen Einfluß auf die weitere Gestaltung speziell der Moralphilosophie war.

2. Römische Sitte und Art.

Fhering, Geist des röm. Rechts. 4. Aufl. Lpz. 1878—83. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. 1. Thl. Nördl. 1880. S. 202 ff. Marquardt, Handb. der röm. Alterth. 6. Bd. 2. Aufl. Lpz. 1885. (Das Sakralwesen.) 7. Bd. 1879 (Das Privatleben). Preller, Röm. Mythologie. 3. Aufl. 2. Bd. Berl. 1883.

1. Rom war berufen, den Ertrag der alten Welt in sich aufzunehmen, ihm sein eigenthümliches Gepräge zu geben und in dieser Form ihn der folgenden Zeit zu überliefern. Gerade daß der römische Geist nicht in gleicher Weise wie der griechische produktiv war, machte ihn für jenen Beruf geeignet. Zwar für den ersten Eindruck unter-

1) Cic. de fin. V, 13. 16. 17. 21 u. a. Zeller a. a. D. S. 606. Brandis II, 245.

2) Cic. Acad. I, 6: in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis et cetera quae supra dicta sunt ad virtutis usum idonea. II, 43. De fin. V, 24. 25. 27.

3) Cic. de fin. V, 23, 66 f. Zeller a. a. D. S. 607.

scheidet sich die römische Geistesart von dem reichbegabten und vielseitig bewegten griechischen Geist nicht zu ihrem Vortheil durch ihre Beschränktheit, Herbigkeit und prosaische Nüchternheit. Aber darin offenbart sich doch ein großer sittlicher Ernst, der Jahrhunderte lang nachhielt und das Gemeinwesen vor sittlicher Zersetzung bewahrte. Die Grundlage aber der altrömischen Moral war die Religion.

2. Das ganze Leben der Römer war von der Religion bestimmt. Polybius hebt diese bestimmende Macht der Religion als charakteristisch für das römische Gemeinwesen nachdrücklich hervor.¹ Schon räumlich war alle Existenz bei den Römern religiös orientirt.² Von dieser Orientirung aus wurde auch der göttliche Wille erkundet, und dieser war maßgebend für die Ordnung und Haltung des äußeren Lebens, so daß „die wichtigste Quelle für das Verständniß des römischen Staats in der römischen Theologie zu suchen ist“.³ Wie strenge Einhaltung bestimmter Ordnung überhaupt das Leben nach seinen verschiedenen Seiten in festen Formen beherrscht, so war vor Allem religiöse Strenge und Pflichterfüllung von vornherein dem römischen Gemeinwesen als Halt des gesammten öffentlichen und privaten Lebens mitgegeben. Die Römer haben uns zwei Worte geschenkt, welche zeigen, wie edler Inhalt in jenen Schrauben sich bewegte: pietas, die Treue, welche sämmtliche Verhältnisse des Lebens erfüllt, auf alle angewandt von den Göttern bis auf den niedrigsten Mann, und religio, die Bindung, die fromme Scheu vor den heiligen Sitzungen.⁴ Und noch in den Zeiten des religiösen Verfalls hielt man doch noch an der genauen Erfüllung der äußeren religiösen Pflichten und Ceremonien fest. Die römische Religion hat nicht das ästhetische Gepräge der griechischen; die Moralisirung der naturalistischen Grundlage hat etwas Abstraktes und Nüchternes; ohne Phantasie und Schönheit. Es sind abstrakte Verhältnisse und Begriffe, welche man in den Göttern zum Ausdruck bringt. Die Beziehung zu den Göttern ist, wenn möglich, hier noch weniger als dort eine innere und persönliche. Sie geht, wenn auch nicht ohne den Gesinnungsantheil der frommen Scheu in der pietas und der Anerkennung der

1) 6, 36: καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδίζομενον, τοῦτο συνέγειν τὰ Πρωταίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεσμόδαιμονίαν.

2) Vgl. Heinr. Nissen, Das Templum. Berl. 1869, §. B. S. 7.

3) Nissen a. a. D. S. 150.

4) Nissen a. a. D. S. 151.

Vaterschaft Gottes¹ doch im Wesentlichen in den kultischen Formen der äußeren Religionsverehrung auf. Aber in der Beobachtung von diesen herrscht eine Gewissenhaftigkeit, welche zur Peinlichkeit wird. Alles wird dem Römer zum Omen, alles erweckt ihm Furcht vor dem Zorn der Götter, alles wird ihm zum Auslaß, durch Opfer und Huldigungen die Götter zu sühnen und günstig gestimmt zu erhalten. So ist das ganze Leben von religiösen Verpflichtungen und Akten erfüllt und umgeben. Es ist eine äußerliche und abergläubische Religiosität; aber es ist der Geist der Gewissenhaftigkeit, welcher dieser religiösen Schen und ihren Betätigungen zu Grunde liegt. Das bindet die Religion mit dem Leben zusammen, freilich nur so lange, als jene Omina und Sühnungen ernstlich genommen wurden. Als die Auguren sich nicht ohne zu lächeln ansahen, war es mit der Macht der Religion dahin, da sie nur in jenen Neuerlichkeiten bestand. Da mußte man denn darauf bedacht sein, sie durch andere ernstlicher genommene religiöse Ceremonien zu ersezzen oder auch durch Philosophie.

Die Bindung des Lebens an die religiösen Mächte mußte den Einzelnen die Güter und Genüsse des irdischen Lebens geringwerthig erscheinen lassen. Die Einfachheit des altrömischen Lebens ist bekannt. Curius Dentatus (c. 275 v. Chr.), der dreimal Konsul war und über die Samniter, Sabiner und Pyrrhus triumphierte, saß am Herde und kochte Rüben für sich zum Mahle, als er das Gold zurückwies, welches die Gesandten der Samniter ihm boten: non enim aurum habere praeclarum sibi videri dixit, sed iis qui haberent aurum imperare. So haben denn auch in den verschiedenen Ordnungen des natürlichen Lebens die sittlichen Schranken, welche die Religion zog, in Rom noch lange nachgehalten, als sie in Griechenland längst erschüttert oder gefallen waren.

3. Das eheliche Leben bewahrte lange seine sittliche Würde. Die religiös eingegangene (konfarreirte — die älteste Form —) Ehe galt als unauflöslich. „Es gibt kein Volk des Alterthums, das die innern Verhältnisse der Familie sittlicher, strenger und rechtlich fester geordnet hätte“, als das römische.²

So nahm auch die Frau (domina) in Rom — im Hause und im öffentlichen Leben — eine ganz andere Stellung ein als in

1) Vgl. Binzow, Der Vaterbegriff bei den röm. Gottheiten. Gymn.-Progr. Pyritz 1887.

2) Marquardt u. Mommsen, Handb. der röm. Alterthümer. VII, 1. Lpz. 1879. S. 1. Ueber die confarreatio a. a. D. S. 32. 36.

Griechenland.¹ Wenn auch die Nachricht² unwahrscheinlich ist, daß fünfhundertzwanzig Jahre lang in Rom keine Ehescheidung vorgekommen sei — denn schon 422 a. u. c. wird von einer Verschwörung von Frauen gegen ihre Männer mit sehr ernsten Folgen berichtet und fünfzig Jahre darnach sind viele Frauen in die Gräuel der Bacchanalien verwickelt —, so hat sich doch im Ganzen bis zum 2. punischen Krieg die Strenge des Urtheils über eheliche Verhältnisse erhalten. Diese sittliche Denkweise klingt noch nach bei dem römischen (stoischen) Philosophen Musonius (1. Jahrh. n. Chr.).³ Freilich tritt auch hier das persönliche Element von vornherein gegen die staatliche Rücksicht zurück; die Ehe war eine staatliche Anstalt; der Staat aber ist die Sache der Männer, so war die Frau unter der Gewalt des Mannes, unter seiner Hand (*in manu mancipioque mariti*), und es war natürlich, daß gegenüber der *majestas virorum*⁴ weniger die Gleichheit als die *imbecillitas seminarum* betont wurde, und man ihnen *levitas animi* vorwarf. Und mit der Zeit machte sich diese allerdings auch bedenklich geltend. Als mit dem wachsenden Reichthum Roms die alten strengen Sitten schwanden, wurde besonders die Ehe, deren religiöse Weihe je länger je mehr der profanen Eingehungsform gewichen war, der Schauplatz unglaublichster Verwüstung.⁵

Der Stellung des Mannes gegen die Frau entsprach es auch, daß das Recht des Vaters (*patria potestas*) gegen die Kinder unbedingt war. In der Hand des Vaters lag es, ob er das ihm geborene Kind anerkannte.⁶ Aussekungen von Kindern kamen besonders später nicht selten vor. Das Zwölftafelgesetz schrieb vor, daß ver-

1) Marquardt a. a. D. S. 55 ff.

2) Dionys. 2, 25. Seneca fr. 13, 70 nennt noch die Zeit des 1. punischen Kriegs ein *seculum quo impudicitia monstrum erat, non vitium*.

3) Bei Stob. 67, 20: ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν κοινωνίας ἄλληγν οὐκ ἀν εὗροι τις οὔτ' ἀναγκαιοτέραν οὔτε προσφίλεστέραν. Ποῖος γάρ ἐταίρος οὕτω προσηγής ὡς γυνὴ καταθύμιος τῷ γεγαμηκότι; ποῖος δὲ ἀδελφὸς ἀδελφῷ; ποῖος δὲ γονεῦσιν οἰός; τίς δὲ ἀπών οὕτω ποθεινὸς ὡς ἀνήρ γυναικὶ καὶ γυνὴ ἀνδρὶ; τίνος δὲ παρουσία μᾶλλον ή λύπην ἐλαφρύνειν ἂν η̄, χαρὰν ἐπανεγήσειν η̄ συμφοράν ἐπαναρθώσεις; τίσι δὲ νενόμισται κοινὰ εἶναι πάντα καὶ σώματα καὶ ψυχὰς καὶ γρήματα πλὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικός; Ταῦτα τοι καὶ πάντες ἀνθρώποι πρεσβυτότην νομίζουσι: πασῶν την ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς φιλίαν.

4) Auch im Gebiet der ehelichen Treue oder Untreue. Cato bei Gell. 10, 23, 5: In adulterio uxorem tuam si prehendisses, sine judicio impune necares; illa te si adulterares sive tu adulterarer digito non auderet contingere, neque jus est. Marquardt a. a. D. S. 65.

5) Seit dem 2. pun. Krieg. Marquardt a. a. D. S. 61.

6) Vgl. z. B. Drumann, Gesch. Roms III, 741. Friedländer, Darst. 2c. I (4. Aufl.) S. 471 ff.

7) Marquardt a. a. D. S. 3.

unstaltet geborene Kinder alsbald nach der Geburt getötet würden.¹ Der Staatsgedanke war entscheidend. Erzogen aber wurden in der guten Zeit die Knaben in der strengen Zucht des Hauses zur derben Tüchtigkeit altrömischer Sitte und Denkart und nur im Nöthigsten unterrichtet, soviel eben erforderlich war, damit sie tüchtige Bürger wurden.² Ungehorsam gegen den väterlichen Willen konnte der Vater mit dem Tode bestrafen, und die Geschichte berichtet mehr als ein Beispiel davon. Es ist wohl eine Erinnerung früherer Zeiten, wenn jener Musonius lehrt, daß die Kinder den Eltern in Allem zu gehorchen haben, was nicht wider göttliches Gebot sei.³ Die Abtreibung der ungeborenen Frucht war nach Musonius verboten.⁴ In der späteren Zeit änderte sich Alles.

Die Tugend des Mannes (*virtus von vir*) ist die Männlichkeit, welche dem Feinde Stand hält und im Leben stets die selbstbewußte Würde wahrt (*gravitas*), welche ihren Träger nie sich gehen lässt. An die Stelle der Beweglichkeit des Griechen tritt hier die gemessene Haltung, die immer vom Bewußtsein der Pflicht getragen ist, dafür aber auch das Gemüth ausschließt und den Eindruck des Abstrakten, Nichtindividuellen macht; die Einzelnen sind nur Römer, nicht individuelle Persönlichkeiten.

Die vorderste Beschäftigung des bürgerlichen Lebens im Frieden war der Ackerbau.⁵ Vom Pfluge weg holte Rom seine Konsuln und Diktatoren. Später gewann der Handel große Bedeutung; aber seinen Versuchungen erlag das alte Rom; der Ansammlung des Kapitals wurde Alles geopfert.⁶ Die Arbeit des Handwerkers galt für unwürdig. Sie stand dem Beruf der Sklaven zu nahe.

In der alten Zeit galten die Sklaven⁷ als Glieder der Familie.

1) Pater filium monstrorum et contra formam generis humani recens sibi natum cito necato. Tab. 4.

2) Aber „sie sind zuletzt durch ihre praktische Richtung in einen Materialismus gerathen, in welchem Religion und Sittlichkeit, Staat und Familie zu Grunde gingen. Das ist das letzte Resultat ihrer realistischen Richtung gewesen“. Marquardt a. a. D. S. 81.

3) Bei Stob. 79, 51, vgl. Nägelebach, Nachhom. Theol. S. 277.

4) Stob. 75, 15, vgl. Nägeleb. a. a. D. S. 281.

5) Cic. de off. 1, 42, 151: omnium autem rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agricultura melius — nihil homine libero dignius.

6) Arnold, Kultur u. Recht der Römer, 1868, S. 9. 32. 34. 36 f. 257.

7) Becker, Gallus. 3. Aufl. II. S. 99 ff. Marquardt a. a. D. S. 133. Wallon, histoire de l'esclavage dans l'antiquité. T. I—III. Paris 1847. Lechner, Sklaverei u. Christenth. Thl. II. Lpz. 1878 (Progr.).

Die spätere Zeit machte die Kluft immer größer und die Sklaven immer mehr zur Sache.¹ Mit dem Übermaß ihrer Zahl wuchs ihre Misshandlung, ihr Verderben, aber auch ihre Gefahr. Das hing zusammen mit der Entwicklung der Weltherrschaft Roms.

4. Wenn das Alterthum überhaupt das Zeitalter der ausschließlichen Herrschaft des Staates war, so gilt dies vor Allem von Rom. Hier beherrscht der staatliche Gedanke alle Gebiete. Die Religion war überall Staatsache; aber so völlig mit dem Staatsleben und seiner Zukunft verschlochen war sie nirgends wie hier. Das prägt der Religion ihren äußerlich gesetzlichen Charakter auf. Und das gilt von allen übrigen Lebensgebieten. In Folge dessen trägt der römische Geist vor andern den Charakter der Gesetzlichkeit an sich. Das ist sein charakteristisches Erbtheil. Der Staat und das Gesetz ist Alles, der Einzelne ist nichts. Vor der Unbedingtheit des äußeren Gesetzes verschwindet die innere Gemüths-²welt der einzelnen Persönlichkeit. Es hat Alles etwas Abstraktes. Nach abstrakter Regel und Richtschnur wird das Leben gemessen, wie die Lecker nach dem regelmäßigen Biereck. Es ist der abstrakte Staatsgedanke, der Alles beherrscht. Und dem Staatsgedanken und der Absolutheit des positiven Gesetzes hat der Einzelne sich und sein Liebstes zu opfern. Es ist etwas Großes in dieser unbedingten Unterordnung, aber freilich es ist eine starre Größe, die mit gemüthloser Härte und gefühlloser Rücksichtslosigkeit erkauft wird. Wenn innerhalb des Staates die Leidenschaften durch das Gesetz gebändigt sind, so hat das Interesse des Staates keine Grenze der Rücksichten. Rücksichtsloser hat kein Volk und Staat die andern behandelt als Rom, und die Gewissenhaftigkeit im Bereiche des eigenen religiösen und gesetzlichen Gemeinlebens wird zur Gewissenlosigkeit gegen die Fremden.

5. Das treibende Motiv der römischen Geschichte ist die Herrscherbegierde; der Gedanke der Weltherrschaft liegt bereits frühzeitig als Keim im römischen Geiste, und wurde je länger je mehr Sache des bewußten Willens: tu regere imperio populos Romane memento. Und so hat Augustin nicht unberechtigt die römische Sittlichkeit charakterisiert als Unterdrückung der Begierden aus Begierde nach Ruhm.³

1) Sen. ep. 47 nec tanquam hominibus quidem, sed tanquam jumentis abutimur.

2) Wie viel geringer die Ausbildung der individuellen Eigenthümlichkeit bei den Römern ist als bei den Deutschen, zeigt sich z. B. auch in den Vornamen, welche dort viel weniger sagend sind als die farbenreichen deutschen.

3) De civ. Dei V, 12 u. 15.

Wenn der Geist der antiken Welt überhaupt der Egoismus ist, so gilt dies vor Allem von Rom. Als die Schranken fielen, welche religiöse Scheu und strenge Gesetzlichkeit gezogen hatten, brach jener Geist der Selbstsucht offen hervor und machte sich auch im Privatleben rücksichtslos geltend. „Die herbe Frugalität der alten Republikaner, ihre Unempfindlichkeit für den Besitz und die Genüsse des Reichthums, die strenge Gesetzlichkeit des Volkes, die feste allgemeine Treue während der schönen Jahrhunderte, in denen die Verfassung, seitdem die Ansprüche der Aristokratie beschränkt waren, in ihrer ganzen Vollkommenheit lebte; der reine Sinn, welcher nie erlaubte, bei innrem Zwist fremde Einmischung zu suchen; die Allmacht der Gesetze und Gewohnheiten und der Ernst, womit an ihnen dennoch geändert ward, was nicht mehr angemessen war; die Weisheit der Verfassung und Gesetze; das Ideal der Männlichkeit im Bürger und im Staate: alle diese Eigenschaften erregen in uns eine Ehrfurcht, welche wir bei der Betrachtung keines andern Volkes so empfinden können.“ — „So ist es ganz natürlich, daß wir auch, abgesehen von dem Glanze, womit Macht und Sieg immer umgeben sind, zu den Römern jener guten Zeit der Republik mit Bewunderung hinaufsehen. Aber wenn wir uns lebhaft in jene Zeiten hineindenken, so wird sich doch ein Grauen in jene Bewunderung mischen: denn verträglich und abgefunden mit diesen Tugenden herrschten von den ältesten Zeiten her die furchtbarsten Laster, unersättliche Herrschaftsucht, gewissenlose Verachtung fremden Rechts, gefühllose Gleichgültigkeit gegen fremdes Leiden, Geiz, als Raubsucht noch fremd war, und eine ständische Absonderung, aus der nicht allein gegen den Sklaven oder den Fremden, sondern gegen den Mitbürger oft unmenschliche Verstockung entstand. Allen diesen Lastern bereiteten eben jene Tugenden den Weg zur Herrschaft und gingen so selbst unter.“ — „Im Fortgang der Begebenheiten, da Roms Eroberungen in einen Körper verwuchsen, verliert die Geschichte gänzlich das moralische und poetische Interesse der vorigen Jahrhunderte, welches schon längst durch Zerrüttungen und Gräuel und das Absterben aller einheimischen Tugenden getrübt war.“¹

1) Niebuhr, Kleine histor. u. philol. Schriften. (Einleitung zu den Vorlesungen über röm. Gesch.) I. Bonn 1828. S. 96 ff. Thering's ganzes Werk aber „geht von der Voraussetzung aus, daß die Selbstsucht, eine rohe gemeine Selbstsucht, nicht die veredelte, das treibende Prinzip in der Bewegung des römischen Rechts gewesen sei, es gipfelt in der Behauptung, daß das Recht, d. h. das römische, die Religion der Selbstsucht sei (S. 328), daß der römische

6. Der weltgeschichtliche Beruf Roms war ein doppelter. Fürs erste die Ausbildung seines Privatrechts, mit welchem es später die Welt erobert hat, als seine äußere Herrschaft längst gefallen war. Der streng logische, nüchtern verständige, abstrakt formalistische und zugleich gemüthlose Geist Roms war hiezu vor Andern berufen. Seine Rücksichtslosigkeit lag dem Eigenthumsbegriff zu Grunde, der dieß Recht beherrscht; und vor seiner harten Konsequenz brach alle individuelle Rücksichtnahme. Das hatten z. B. die Schuldner und die Armen zu erfahren. Das Andere war seine Weltherrschaft, welche die Völker zur staatlichen Einheit zusammenzwingen bestimmt war, vor deren eisernen Rücksichtslosigkeit das Recht der Völkerindividualitäten zusammenbrach. Rom war berufen, das Prinzip der Universalität zu vertreten gegenüber dem Partikularismus des Nationalitätsprinzips¹; freilich eines abstrakten Universalitätsgedankens — darin das Widerspiel des germanischen Geistes.

7. Für eine solche Geistesart war griechische Bildung und Philosophie ein zerstehendes Element. Und diejenigen, welche sich seinerzeit dagegen sträubten, wußten wohl, was sie wollten. Um so zerstehender mußte jene wirken, je zerstöter bereits jene griechische Bildung selbst war. Aber es war eine unaufhaltsame Entwicklung. Bei der Fülle der Reichthümer und Genüsse der Welt nun, die sich in der Weltstadt ansammelten, mußten auch die Denkweisen, welche das Ziel des Lebens in den Genuss setzten, in Rom einen bereiten Boden finden. Und so hatte denn auch der Epikureismus hier seine Schüler. Aber der römischen Geistesart selbst widersprach er. Ihr entsprach unter den philosophischen Richtungen im Grunde nur die stoische Denkweise. Wenn auch die peripatetische und die Skepsis der späteren Akademie ihre Jünger fand, so waren doch auch diese Richtungen stoisch durchsetzt. Und wenn auch die Stoa nicht in der Strenge der philosophischen Doktrin in Rom Eingang fand — denn der auf das Praktische gerichtete und der strengen Spekulation abgeneigte römische

Charakter mit seinen Tugenden und Fehlern sich als das System des disziplinirten Egoismus bezeichnen lasse (S. 326)", Bestmann a. a. D. S. 207.

1) Thering, Geist des röm. Rechts, 2. Aufl. am Anfang: „Dreimal hat Rom der Welt Gesetze dictirt, dreimal die Völker zur Einheit verbunden: das erste Mal, als das römische Volk noch in der Fülle seiner Kraft stand, zur Einheit des Staats, das zweite Mal, nachdem dasselbe bereits untergegangen, zur Einheit der Kirche, das dritte Mal, in Folge der Rezeption des römischen Rechts im M.-A., zur Einheit des Rechts. — Die welthistorische Bedeutung der Mission Roms in Ein Wort zusammengefaßt ist die Ueberwindung des Nationalitätsprinzips durch den Gedanken der Universalität".

Geist mußte die Strenge der bloß philosophischen Konsequenz ablehnen und abstumpfen —, so waren es doch die allgemeinen Grundgedanken ihrer praktischen Denkweise. So wurde der römische Boden die Stätte einer stoischen Popularphilosophie, welche in dem Maße, als sie an scharfer Bestimmtheit einbüßte, dafür an allgemeiner Ausbreitung und Herrschaft über die Geister gewann. Die geschichtliche Entwicklung kam dem zu Hülfe. Das römische Reich erschien als der orbis terrarum und als eine *societas generis humani*, und so als die Verwirklichung des stoischen Kosmopolitismus und als die Erscheinung der über die Völker hinausgreifenden Menschheit, von welcher die *Stoa* redete. Da diese Allgemeinheit aber nicht eine konkrete, mit dem Inhalt einer neuen positiven Idee erfüllte und getragene, sondern im Grunde nur eine Abstraktion des Geschichtlichen war, so schien sich darin jenes stoische Prinzip der Allgemeinheit der Natur darzustellen, welche ebenfalls nur eine Abstraktion, nicht eine konkrete, inhaltsvolle, geschichtliche Größe war. Und so sind es denn die Größen des Kosmopolitischen, allgemein Menschlichen und der Natur, welche von dieser römischen Popularphilosophie zum Gemeingut dieser Entwicklungsstufe des philosophisch-sittlichen Bewußtseins gemacht werden — freilich nur Abstraktionen und darum unkräftig gegenüber der unsittlichen Wirklichkeit; aber damit doch Weissagungen einer höheren Stufe, welche sie mit koncretem und darum wirkungskräftigem Inhalt erfüllen sollte.

3. Cicero.

J. Walter, *Ciceronis philos. moralis. P. I: natura duce quomodo homo ad summum bonorum finem ascendit.* Prag 1878 (Gymn.-Progr. 50 S.).
Rud. Hirzel, *Unterf. zu Cic.'s philos. Schriften.* Lpz. 1882.

1. Unter den Vermittlern griechischer Philosophie ist Cicero der bedeutendste. Zwar lautet das Urtheil über ihn in neuerer Zeit vielfach sehr abschäzig.¹⁾ Und allerdings ist er auch kein philosophischer Kopf im eigentlichen Verstand. Seine philosophischen Beschäftigungen wollen theils dem allgemeinen Bildungsbedürfniß, theils dem praktisch-ethischen Interesse dienen. Aber er hat doch mit großer Gewandtheit sich in diesem Gebiete bewegt und es in der Zeit seiner politischen Macht in einer bewundernswürdig raschen Folge verschiedener Schriften und in ansprechender Form seinen Landsleuten vermittelt.

1) Vgl. Mommsen III, 606 ff. Ziegler S. 206 f.

Zwar in seiner Erkenntnißlehre (Academica) Akademiker, hat er sich in seiner Ethik vorzugsweise an die Stoa, wenn auch mit Zugeständnissen an die aristotelische Betrachtungsweise, angeschlossen.

Zu den Moralschriften Cicero's gehören die 5 BB. vom höchsten Gut und Uebel (de finibus bonorum et malorum), die 5 BB. Tusculanen (meist die Glückseligkeit betreffende Probleme), die 3 BB. von den Pflichten (de officiis) und die beiden kleinen Schriften: Lælius oder von der Freundschaft und Cato major oder vom Greisenalter. Die 5 BB. vom höchsten Gut behandeln in drei Unterredungen die Lehre der Epikureer (1. Buch), der Stoiker (3. Buch), der Peripatetiker (5. Buch), immer mit darauffolgender Widerlegung (2. B., 4. B. und Schluß vom 5. B.). Diese Methode dialogischer Kritik ohne abschließendes Urtheil war durch die Akademie in Gang gekommen und entsprach der eklektischen akademischen Denkweise Cicero's. Die Frage selbst vom höchsten Gut oder von der Glückseligkeit war die alte der antiken Moralphilosophie, und nach ihrer verschiedenen Beantwortung schieden sich die Schulen. Zuerst läßt Cicero den Epikureer (Lucius Torquatus) seine Lehre entwickeln, daß Lust das höchste Gut, Schmerz das höchste Uebel sei und auch die Tugenden (die vier Kardinaltugenden) auf der Lust beruhen und nur um ihretwillen begehrenswert sind, wie sie auch für die Freundschaft die sicherste Grundlage bildet. Die Widerlegung (im 2. B.) führt — wie auch weiterhin — Cicero sowohl durch den Nachweis der inneren Widersprüche als durch die bedenklichen Konsequenzen jener Lehre, indem durch das Lustprinzip nicht nur die Reinheit der Tugend getrübt, sondern auch das öffentliche Leben gefährdet werde. Die stoische Lehre (3. B.) vertritt M. Cato: das Sittlichgute ist das einzige Gut, denn das höchste Gut besteht in einem der Natur angemessenen und mit ihr übereinstimmenden Leben, indem wir also das Naturgemäße erwählen und das Naturwidrige verwerfen. Somit ist Ueberlegung und Unterscheidung erforderlich, was zu erwählen ($\piρογγμένα$) und nicht zu erwählen ($\alphaπρογγμένα$) und was keines von beiden ($\alphaδιάγονα$) sei. Gegenstand solcher Ueberlegung ist auch der Selbstmord. Aus dem Naturgemäßen aber erwächst die menschliche Gesellschaft. Die Widerlegung (4. B.) wendet sich gegen die undurchführbare Lösung der Tugend von den äußeren Dingen, die doch auch von der Natur gegeben sind und zum glückseligen Leben gehören; denn unsre Natur ist nicht bloß eine geistige, welche die Stoiker allein ins Auge fassen, sondern auch eine sinnliche, welche die Stoiker ignoriren —

so daß also die stoische Lehre auf die peripatetische als ihre Wahrheit zurückzuführen sei. Diese peripatetische Lehre entwickelt (5. B.) Piso in Athen: wenn die Natur unsre Lehrmeisterin ist, zu dieser aber außer der sinnlichen Seite vor Allem die Vernunft als der höchste Theil der Natur gehört, die Tugend also in der Vernunftgemäßheit besteht, so ist das höchste Gut derjenige vollkommene Zustand, wie er durch die Herrschaft der Vernunft bei einem unverfehlten Zustand des Körpers bewirkt wird. Die Einwendungen Cicero's sind von der Stoa her genommen. Wenn es außer dem Sittlichen und Unsittlichen noch andere Güter gibt, wie kann dann der Weise immer glückselig sein? Und anzunehmen, der eine Weise sei glückseliger als der andere, heißt das nicht die Folgerichtigkeit aufheben? So führt Cicero die peripatetische Moral auf die stoische und die stoische auf die peripatetische zurück. Besonders scharf philosophisch ist das nicht; aber es zeigt das Vorwiegen des praktischen Interesses, welches der peripatetisch ermägigten Stoa in der Moral zuneigt.

Dieselbe Methode und Denkungsweise zeigen auch die Tusculanen. Vorzugsweise dem (Stoiker) Chrysippus folgend, erörtert Cicero in dialogischer Form die praktischen Fragen des Todes (1. B.), der körperlichen Schmerzen (2. B.), des Kummers (3. B.), der übrigen Leidenschaften (4. B.) und der Glückseligkeit (5. B.). Ob der Tod ein Nebel sei? Nicht nur kein Nebel, sondern ein Gut — denn die Seele ist unsterblich, was durch die betreffenden Beweise hiefür begründet wird — und selbst wenn die Seele nicht unsterblich wäre, wäre der Tod kein Nebel, so daß wir ihn also verachten sollen. So im 1. Buch. Das 2. handelt vom Schmerz. Ob er ein Nebel sei? Allerdings: die Verneinung der Stoiker ist nur ein Wortstreit. Aber die Tugend überwindet ihn und lehrt ihn verachten. Es kommt also nur darauf an, die Tugend zu erwerben durch Uebung und durch die Vernunft. Das 3. Buch, vom Kummer, bringt zuerst die stoischen Schlüsse, welche beweisen, daß der Weise frei vom Kummer ist; denn er ist tapfer, folgt stets der Vernunft, ist mäßig, kennt weder Zorn, noch Mitleid, noch Neid, also auch nicht den Kummer. An diese Sätze schließt sich dann Cicero in seiner eigenen Ausführung über die Leidenschaften, zu denen auch der Kummer gehört, im Wesentlichen an. Der Kummer — ist sein Satz — ist nur ein Nebel der Vorstellung, nicht der Natur. Von dieser Erkenntniß aus sind denn auch die Trostgründe wider den Kummer zu holen. Daran schließt sich die Erörterung des 4. Buchs von den Leidenschaften überhaupt.

Cicero vertritt den stoischen Satz, daß der Weise von den Leidenschaften frei sei gegenüber dem aristotelischen von den mittleren Zuständen der Leidenschaften; denn wer eine Leidenschaft zum Theil hat, der ist nicht frei davon. Da alle Leidenschaften auf Vorstellungen beruhen, so muß ihnen von da aus entgegen getreten werden. Das 5. Buch endlich behandelt das Verhältniß der Tugend zur Glückseligkeit. Da die Natur nur zur Vollkommenheit durch die Vernunft geschaffen, die Vernunft aber gleich der Tugend ist, so ist nur der Tugendhafte glückselig und die Tugend allein ein Gut; der Weise daher glückselig auch unter Leiden und Qualen. — So schlägt hier überall die — wenn auch ermäßigte — stoische Denkweise durch.

Das Thema des Välius von der Freundschaft ist ein im Alterthum vielfach und eingehend behandeltes. Besonders an Theophrast sich anlehnend führt auch Cicero die sittliche Bedeutung der Freundschaft aus, wie sie besonders seit Aristoteles' Erörterung in seiner Nikomachischen Ethik Gegenstand allgemeiner Anerkennung nicht bloß der peripatetischen Schule war. Nur etwa in der stärkeren Hervorhebung der politischen Bedeutung der Freundschaft, die man übrigens auch in Griechenland nie verkannt hatte, zeigt sich der Römer. Auch die Abhandlung über das Greisenalter im Cato major läßt den Römer erkennen, speziell auch in der Verherrlichung, welche in alt-römischer Weise dem Landbau gewidmet wird.

Am meisten stoischen Charakter trägt die Schrift De officiis II. III an sich, welcher Cicero die gleichnamige Schrift des Panätius zu Grunde legte. Die Bedeutung, welche die Schrift sowohl für die christliche Ethik (in Ambrosius' Schrift de officiis) als für die Denkweise der späteren Zeit erlangt hat, rechtfertigt eine etwas eingehendere Betrachtung.

2. Im Anschluß an Panätius handeln die drei Bücher: 1. vom Sittlichen Guten, 2. vom Nützlichen, 3. von der Kollision zwischen dem Guten und dem Nützlichen.¹ Im 1. Buch erörtert Cicero, nach den einleitenden Bemerkungen (I, 1—3) und nachdem er eine Ableitung der bekannten vier Kardinaltugenden aus den Grundtrieben des Menschen als eines vernünftigen Wesens vorausgeschickt (I, 4, 5), die Pflichten nach diesem Tugendschema. Die Tugend der Klugheit ($\varphi\sigma\omega\eta\sigma\tau\varsigma$), d. i. die Erkenntniß der Wahrheit, deren genus naturale — auf die Erkenntniß der Natur gehend — im Grunde gar nicht hieher

1) Ueber die Disposition vgl. bes. Raph. Kühner's Dispos. in seiner Uebers. Stuttg. 1859, Einl. S. 20—34.

gehört, sondern nur das genus honestum, das auf die Sittlichkeit geht, handelt Cicero nur kurz ab (I, 6), da dem Römer die wissenschaftlichen Beschäftigungen sich den praktischen Aufgaben des Lebens unterordnen. Eingehender wird die Gerechtigkeit abgehandelt, zu welcher auch die Wohlthätigkeit (beneficentia) gehört, worauf die Geselligkeit des Lebens beruht (I, 7—18); die Pflichten der Gerechtigkeit sind: Niemanden Schaden zufügen (ne cui quis noceat), das Eigenthum achten, sein Wort halten, wogegen die Ungerechtigkeit in der Beeinträchtigung des Andern (I, 7) — aus Furcht, Habsucht, Ehrsucht (I, 8) —, in der Richtabwehr des Unrechts — aus falscher Bequemlichkeit und Menschenhöch (I, 9) — und in Rechtsverdrehung besteht (I, 10); worauf von den Pflichten der Gerechtigkeit gegen Beleidiger, namentlich gegen Staatsfeinde (I, 11—13) und gegen Sklaven (I, 13) gehandelt wird. Bei der Pflichtübung der Wohlthätigkeit aber ist zu beachten, daß man damit wirklichen Nutzen stiftet, nicht das Maß des eigenen Vermögens überschreite, das Verdienst des Andern, seinen Charakter, seine Gesinnung gegen uns, seine uns erwiesenen Dienste, sein Bedürfniß im Auge behalte (I, 14. 15). Die Wohlthätigkeit selbst aber ist theils allgemein auf das ganze Menschen geschlecht (universi generis humani societas) sich beziehend (I, 16), theils besondere, in Bezug auf Vaterland, Bürgerschaft, Verwandtschaft, Freundschaft (I, 17), wobei jedoch die näheren Umstände stets zu berücksichtigen sind (I, 18). Die Tapferkeit muß mit Gerechtigkeit verbunden sein, sich auf das allgemeine Wohl beziehen (I, 19), von Leidenschaft frei und mit Hochherzigkeit, Geringschätzung irdischer Dinge und Gemüthsruhe verknüpft — was besonders für den Staatsmann nöthig ist — (I, 20. 21). Der Tapferkeit im Kriege steht die in der Staatsverwaltung sich bewährende nicht nach (I, 22). Auch jene beruht mehr auf geistiger als auf körperlicher Kraft (I, 23), hat auch dem besiegt Feinde gegenüber Pflichten zu beobachten und den persönlichen Vortheil dem Ganzen unterzuordnen (I, 24). Und auch der Staatsmann hat für den Vortheil des Ganzen zu sorgen, von Eigen nutz und Parteisucht sich freizuhalten, Milde und Versöhnlichkeit mit Strenge, wo diese nöthig ist, aber ohne Leidenschaftlichkeit, mit Bescheidenheit im Glück, in allen Lagen aber mit Gleichmuth zu bewahren (I, 25. 26). Zur Tugend der Mäßigung (moderatio, σωφροσύνη) oder Sittsamkeit (vereundia), Selbstbeherrschung (temperantia), Bescheidenheit (modestia) gehört das decorum ($\tauὸ\ πρέπον$), welches entweder in der Sittlichkeit überhaupt sich kundgibt, der Erhabenheit

des Menschen angemessen, oder speziell namentlich auf die Mäßigkeit sich bezieht und in einer gewissen edlen äußern Haltung zeigt (I, 27). Das Wesen des Anständigen beruht auf der Beobachtung des Naturgemäßen (I, 28), und seine Erweisung besteht in der Unterwerfung der Begierde unter die Vernunft, in der Besonnenheit des Handelns und Gemessenheit des ganzen Benehmens (I, 29), im sinnlichen Maßhalten (I, 30), in der Natürlichkeit des Benehmens je nach der individuellen Eigenthümlichkeit (I, 31), in der Nachahmung der Vorzüge der Eltern (I, 32. 33). Daran schließen sich Unterweisungen über den Zustand des Einzelnen je nach Alter und Lebensstellung (I, 34) und im äußern Benehmen (I, 35); speziell in Betreff der körperlichen Schönheit, der Kleidung, der Bewegung (I, 36), der öffentlichen und der geselligen Rede (I, 37. 38), der Wohnung, der Geschäfte (I, 39) und der Ordnung (I, 40). Ferner daß man in zweifelhaften Fällen bei gebildeten und erfahrenen Männern sich Raths erholen, einem Geden nach dem Maß seiner Verdienste u. s. w. Ehre erweisen (I, 41), die Künste und Gewerbe nach jenem Gesichtspunkt würdigen soll (I, 42), und die Pflichten der Geselligkeit denen der Klugheit oder Erkenntniß vorziehe (I, 43. 44). Eine kurze Rekapitulation des Gauzen schließt diese Untersuchung ab (I, 45).

Das 2. Buch, welches vom Nützlichen handelt, geht nach etlichen einleitenden Bemerkungen (II, 1. 2) davon aus, daß der Mensch des Menschen bedarf (3. 4), aber auch dem Menschen den größten Schaden zufügen kann, also müssen wir den Andern für unsern Nutzen zu gewinnen und zu verwenden suchen. Das ist die Aufgabe der Weisheit und Tugend (5) und der entsprechenden Mittel, die sie anwendet (6), nämlich Liebe und Freundschaft (7. 8), Ruhm, Ehre und Achtung bei den Menschen (9—11), deren Erwerbung aber wirkliche Vorzüge zur Voraussetzung hat (12). Junge Männer gelangen zu Ruhm durch kriegerische Verdienste, Bescheidenheit und Wohlwollen gegen ihre Angehörigen, Anschluß an angesehene Männer, Gewandtheit der Rede, vor Allem der öffentlichen (13. 14). Ein besonderz wirksames Mittel aber, die Menschen zu gewinnen, ist Wohlthätigkeit und Freigebigkeit (15), in öffentlichem Aufwand für das Volk (16. 17), in Unterstützung Anderer, wodurch wir sie uns verpflichten (18), in Dienstleistungen gegen Einzelne (19. 20) und gegen den Staat (21—23). Dabei aber sollen wir für unsre Gesundheit und Vermögen Sorge tragen (24). Eine vergleichende Abwägung verschiedener Gegenstände des Nützlichen schließt diese Abhandlung (25).

Das 3. Buch handelt dann von der Kollision zwischen dem Sittlichen und Nützlichen, welchen Punkt Panätius und Posidonius in ihren Untersuchungen bei Seite gelassen haben (III, 2). Prinzipiell betrachtet zwar kann ein solcher Konflikt gar nicht stattfinden, denn das Sittliche muß stets auch nützlich und das Nützliche stets auch sittlich gut sein. Aber was von der vollendeten Tugend des (idealen) Weisen gilt, gilt nicht auch von den Handlungen der gewöhnlichen Menschen. Hier treten allerdings solche Kollisionen ein, welche zu entscheiden sind (3. 4), und zwar nach der Vorschrift, daß der eigene Vortheil nicht mit dem Nachtheil des Andern gesucht werden darf (5), denn der Nutzen des Einzelnen muß mit dem der ganzen Menschheit als ein und derselbe angesehen werden (6). Wenn demnach das Nützliche mit dem Guten in Konflikt kommt, so ist es nicht das wirkliche, sondern nur das scheinbar Nützliche (7); denn im Wesen selbst können beide nicht wider einander sein, und auch die Hoffnung, verborgen zu bleiben, darf uns nicht zu einer unsittlichen Handlung verleiten (8. 9). Wenn nun aber solche Kollisionsfälle eintreten, so ist es entweder ein Konflikt des Nutzens mit der Gerechtigkeit (10—25) oder der Tapferkeit (26—32) oder der Mäßigkeit (32. 33). Mit der Gerechtigkeit findet ein scheinbarer Konflikt statt in der Freundschaft (10) oder im Staate (11) oder im Handel und Wandel (12—17). Immer muß die Rücksicht auf die Sittlichkeit maßgebend sein; von den Andern aber durch trügerische Angaben Vortheil zu ziehen ist eine Unsittlichkeit, welcher auch das Naturgesetz widerspricht. Gibt es nun auch in der Wirklichkeit nur wenige Menschen, die bei der Aussicht auf Straflosigkeit sich des Unrechts enthielten (18), so wird doch der wahrhaft rechtschaffene Mann unter keiner Bedingung Unrecht thun (19); denn das Nützliche darf nicht unsittlich sein und das Unsittliche nicht für nützlich gelten (20—22). Einzelne Beispiele erläutern (23) oder bestimmen das näher (24). Auch mit der Tapferkeit kann ein solcher Konflikt nicht stattfinden, denn der Widerstreit zwischen dem Nutzen und der Sittlichkeit wäre gegen die Grundgesetze der Natur (26—28). Bemerkungen und Erläuterungen über den Eid (29), die Verpflichtungen gegen den Feind (30) und Beispiele der Heilighaltung des Eides (31. 32) schließen sich daran. Also was gegen die Tapferkeit und Erhabenheit des Geistes ist, kann niemals nützlich sein, weil es nicht sittlich ist (32). Was endlich den Konflikt mit der Mäßigkeit, Enthaltsamkeit und Selbstbeherrschung betrifft, so ordnet der Grundsatz, daß das sinnliche Vergnügen das höchste Gut und der Schmerz das

höchste Uebel sei, die Tugend der Sinnlichkeit unter, während doch die Sinnlichkeit der Tugend untergeordnet sein soll; denn das sinnliche Vergnügen widerspricht der Tugend, sollte also von der Philosophie nicht mit derselben (wie das Thier mit dem Menschen) verbunden werden (33).

Diese Uebersicht zeigt schon, wie Cicero auf der einen Seite die ideale Betrachtungsweise der Stoa festzuhalten sucht, auf der andern Seite eine Reihe bedenklicher Konzessionen macht und die Reinheit der sittlichen Grundsätze wiederholt durch egoistische Rücksichten trübt.

3. Mit der Stoa unterscheidet er eine zweifache Pflichtenreihe: die des perfectum officium rectum (*χατόρθωμα*), die Ethik des Weisen, und die des officium medium commune (*χαθῆκον*).¹ Jene eignet nur dem Weisen², diese den Menschen überhaupt.³ Da aber der Weise nicht existirt — auch nicht in Cato⁴ — so ist jenes ein, nicht wirkliches, Ideal, das in der Wirklichkeit eine Reihe von Abzügen sich gefallen lassen muß. Wenn nun die Sittlichkeit nach der bekannten Vierzahl der Tugenden beschrieben wird, aus denen sie conflatur et efficitur⁵, so zeigt sich darin der antike Mangel einer einheitlichen Sittlichkeit, und in der Betonung der Handlung⁶ der Mangel der Innerlichkeit derselben. Zwar betont Cicero auch die Gesinnung⁷, und fordert, daß man auch die verborgenen Sünden meide⁸, aber das Bestimmende ist doch boni viri nomen⁹; daher steht doch immer die Handlung im Vordergrund. Und wenn ferner die Stoa auch eine einheitliche Wurzel der Tugenden anstrebt, so ist das doch nur die natura, aus welcher Cicero die vier Kardinaltugenden ableitet¹⁰, als dem Prinzip und Norm der Tugend; sie sind convenientia naturae¹¹; convenienter naturae vivere ist das sittliche (stoische)

1) I, 3, 8. 2) III, 3, 14 ff.

3) III, 4, 15: haec officia — quasi secunda quaedam honesta esse dicunt, non sapientium modo propria sed cum omni hominum genere communia.

4) Dem doch nach Lael. de amic. 2 auch Sokrates nicht vorzuziehen ist.

5) I, 4, 14.

6) I, 6, 19: virtutis laus omnis in actione consistit — aristotelisch.

7) III, 8, 37: in ipsa dubitatione facinus inest, etiam si ad id non pervenerint.

8) I. c.: si omnes deos hominesque celare possimus, nihil tamen avare, nihil iniuste etc. faciendum. III, 9, 38: honesta enim bonis viris, non occulta quaeruntur. III, 19, 77: non modo facere sed ne cogitare quidem quidquam etc.

9) III, 20, 82: Der Schaden, si boni viri nomen eripuerit, ist größer als der Nutzen.

10) I, 4, 11.

11) I, 28, 98: Die Natur hat uns die Tugenden gegeben und lehrt sie. I, 28, 100.

Prinzip¹; auch Gesetz und Recht wurzeln in der Natur.² Diese natura aber ist nur eine Abstraktion; und wenn sie auch als göttliches Gesetz angesehen wird, so ändert das nichts an ihrem abstrakten Charakter. Damit bleibt auch diese (stoische) Moral im Bann der antiken Naturhaftigkeit³ und wird nicht wahrhaft sittlich.

4. Nun lehrt uns zwar die Natur im Menschen den Menschen, nicht bloß den Mitbürger erkennen, und bildet so die Voraussetzung des stoischen Kosmopolitismus, weil die Grundlage der Moral eben nicht das positive staatliche Gesetz, sondern die allgemeine Natur ist. Und so begegnet uns bei Cicero immer wieder die Idee der allgemein menschlichen Gesellschaft: *hominum inter homines societas, universi generis humani societas*⁴, und die entsprechende Pflicht sie zu bewahren⁵ und für einander zu leben⁶, den Menschen im Menschen zu achten⁷, und man fühlt Cicero ab, daß dies ein neuerer Gedanke ist, welcher der Einschärfung bedarf.⁸ Daraus erwächst der Begriff des Menschthums, *humanitas*, nicht bloß im Sinn der moralischen Superiorität des Menschen über Natur und Thierheit, sondern auch als spezielle Ausübung dieser Superiorität im Sinn der Menschlichkeit — im Gegensatz zu dem inhumatum.⁹ So sehr darin ein Hinausstreben über die antike Schranke der national und staatlich bedingten Sittlichkeit¹⁰ und eine Vorbereitung der christlichen Stufe sittlicher Denkweise liegt, so viel fehlt doch daran, daß aus jenem Gedanken die entsprechenden Konsequenzen gezogen würden. Denn wenn auch mit der Tugend der Gerechtigkeit das Wohlwollen

1) III, 3, 13.

2) III, 17, 69: *naturae lex*. III, 17, 72: *juris natura fons*.

3) Vgl. III, 3, 14. 16.

4) I, 7, 22. I, 16, 50. III, 6, 28: *communis humani generis societas*. 6, 32: *hominum communitas*. 17, 69. 33, 118.

5) I, 16, 51: *servanda communitas*.

6) I, 7, 22: *non nobis solum nati sumus — homines hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent*.

7) III, 5, 26. 27.

8) III, 17, 69: *quod etsi saepe dictum est, dicendum est tamen saepius*.

9) In diesem Sinn sind auch die Worte III, 6, 32: *a communi tamquam humanitatis corpore zu verstehen* — denn so ist auch nach Fr. Ritschl's schriftlicher Meinungsäußerung zu lesen. Auch hier ist *humanitas* das ideelle „Menschthum“, nicht die reale Menschheit. Der genannte Gelehrte schrieb mir hierüber seinerzeit (2. Aug. 1867) u. a.: „Um die Vergleichung recht klar zu machen und das punctum saliens anschaulich hervortreten zu lassen, wird die Gesamtheit als „gleichsam allgemeiner Menschheitskörper“ bezeichnet. Das tamquam gehört weder zu corpore, noch bloß zu humanitatis — sondern zu beidem; nur der Begriff des Menschthumkörpers (d. i. des Menschthumganzen) ist es, der eine Milderung des metaphorischen Ausdrucks mittelst eines tamquam empfahl“.

10) Wiewohl der Römer die Staatsidee doch auch hierin nicht verleugnen kann; vgl. z. B. I, 17, 57. 21, 72.

(*beneficentia, benignitas vel liberalitas*) als Gemeinschaftstugend verbunden wird¹ und hierin die christliche Grundtugend der Liebe sich anzukündigen scheint, so bleibt doch die Gerechtigkeit die oberste Tugend und zwar mit sehr entschiedener Beeinträchtigung der Liebe.² Und wenn auch Hülfsleistung empfohlen wird, so darf sie doch dem Geber nicht lästig sein.³ Die oberste Norm ist doch nur die Gerechtigkeit des *suum cuique*.⁴ Und selbst diese wird den Sklaven gegenüber nur ganz kurz erwähnt⁵: ihr werden hier nur so viele Zeilen gewidmet, als dem Kriegsrecht Seiten. Vollends eine eigentliche Barmherzigkeit kennt diese Ethik nicht. Das Wohlwollen hat seine Schranke an der Würdigkeit des Andern⁶, wird also nicht unter den Gesichtspunkt der Liebe, sondern nur der Gerechtigkeit, und nicht selten einer selbstgerechten und hartherzigen⁷ gestellt. Unsern Freunden thun wir wohl⁸ und je nachdem uns erwiesen worden⁹; und es ist nicht wider die Natur, zuerst für uns selbst zu sorgen¹⁰, wenn es ohne Ungerechtigkeit gegen die Andern geschehen kann.¹¹ Es ist also eine sehr reflexionsmäßige Sittlichkeit, die hier empfohlen wird, welche keine Ahnung von der Sinnesweise hat, wie sie sich z. B. Matth. 5, 46 f. ausspricht.

5. Vollends wird die Reinheit des sittlichen Beweggrundes getrübt durch die Frage des Nutzens, wie sie im 2. Buch behandelt wird. Hier wird das Sittliche zum Mittel für den Zweck, somit entwürdigt. Denn die Tugend wird durch ihre Nutzbarkeit empfohlen. Weshalb denn auch hier die öffentliche Meinung über uns eine so große Rolle spielt.¹² Denn wenn auch von dem Grundsatz der Einheit des Nützlichen und des Sittlichen ausgegangen wird¹³, so bleibt dieser doch eine bloße Abstraktion, welche für die Praxis andern realen Erwägungen weicht. Die Tugend ist nützlich, um die Menschen für uns zu gewinnen¹⁴, sie erweckt Bewunderung¹⁵; sie ist also keine tendenzlose, sondern eine sehr tendenziöse Tugend: *colenda et retinenda justitia est cum ipsa per sese, tum propter amplificationem*

1) I, 7, 20.

2) 3. B. I, 7, 20: *ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus injuria.*

3) I, 16, 52: *danti non molesta.*

4) III, 5, 21. 5) I, 13, 41.

6) I, 14, 42, 45: *ut in beneficentia dilectus esset dignitatis.*

7) II, 18, 62: *propensior benignitas esse debebit in calamitosos, nisi forte erunt digni calamitate.*

8) I, 14, 43. 9) I, 15, 46, 47.

10) III, 5, 22. 11) III, 10, 42.

12) 3. B. II, 14 bei Beurtheilung der öffentlichen Gerichtsreden.

13) II, 3, 9. 14) II, 5, 17. 15) II, 10, 37.

honoris et gloriae.¹ So mögen wir uns denn belehren lassen, wie wir am besten diesen Zweck erreichen. Besonders ist es die Veredtsamkeit, die uns dienlich ist. Diese aber muß Konzessionen machen. Nicht bloß die Sitte bringt es mit sich, sondern es ist auch nicht wider die humanitas, z. B. einen Schuldigen zu vertheidigen.² Und mit der Wahrheit kann man es da nicht immer so genau nehmen.³ Er würde das — fügt er hinzu — nicht zu schreiben wagen, wenn es nicht auch Panatius billigte. Da haben wir den reinen Probabilismus, welcher die Regung des Gewissens beschwichtigen muß. Es ist eine sich anbequemende Ethik, die nicht erhebt, sondern herabsteigt zur Meinung der Menschen. Denn immer wieder tritt an die Stelle des eignen innern sittlichen Selbstbewußtseins das Urtheil der Menschen⁴: weil jenes nicht am höchsten Gerichtshof des persönlichen Gottes seinen Anhalt und seine Norm hat, so richtet es sich nach dem niedrigeren Gerichtshof der öffentlichen Meinung. Das gilt auch von der Uebung der Barmherzigkeit. Statt des Wohlgefallens Gottes wird als Beweggrund geltend gemacht, daß wir uns das Wohlgefallen und die Dankbarkeit der Menschen dadurch erwerben.⁵ Von seinem Recht etwas nachzulassen ist nicht nur liberale, sondern auch zuweilen fructuosum.⁶ Den Verdacht des Geizes zu meiden soll uns das Urtheil der Menschen bestimmen.⁷ Gastfreundschaft wird gelobt und ist geziemend.⁸ Durch Wohlthaten verpflichten wir uns die Menschen.⁹ Kurz, es ist eine selbstische Tugend. Dem gegenüber ist der stoische Satz: honestum solum bonum est, oder der peripatetische: honestum summum bonum est¹⁰ nur abstrakte Rhetorik ohne praktische Konsequenzen.

6. Von größerem praktischen Gewicht dagegen ist die Betonung der menschlichen Gemeinschaft, durch welche die Frage des individuellen Nutzens unter den Gesichtspunkt der Allgemeinheit gestellt wird. Denn der individuelle Nutzen muß mit dem allgemeinen immer zusammenstimmen.¹¹ Die Rücksichtnahme nur auf das eigene Selbst zerreißt die menschliche Gesellschaft (communem humani generis societatem)¹², welche auf göttlicher Grundlage ruht, also Sache der Pietät ist.¹³ So strebt die Moral wieder nach religiöser Begründung zurück,

1) II, 12, 42.

2) II, 14, 51: *vult hoc multitudo, patitur consuetudo, fert etiam humanitas.*

3) I. c.: non nunquam verisimile etiamsi minus sit verum defendere.

4) II, 11, 39. 5) II, 18, 63 ff. 6) II, 18, 64. 7) I. c.

8) I. c. 9) I. c. 10) III, 3, 11. 11) III, 6, 26. 12) III, 6, 28.

13) I. c.: ab iis (immortalibus) enim constitutam inter homines societatem evertunt.

von welcher sie sich im Laufe ihrer philosophischen Entwicklung gelöst hatte. Aber eben jene Allgemeinheit wieder ist die Schranke für die Liebesübung gegen die Einzelnen: das Staatsinteresse und die allgemeine Wohlfahrt dispensirt von der Pflicht gegen den Nächsten und rechtfertigt Beeinträchtigung desselben¹; der Unnütze kann beraubt werden im Interesse der nützlichen Menschen.² Damit wird auch der Tyrannenmord gerechtfertigt³; nicht minder eine Art reservatio mentalis beim Eid⁴ — kurz, durch diese Bresche, welche im Namen des Staatswohls und der allgemeinen Wohlfahrt gelegt wird, kann das ganze Heer liebloser Rücksichtslosigkeiten und Verleugnungen des Wohlwollens eindringen und das Prinzip der Menschheit und Menschlichkeit dem Einzelnen gegenüber in sein Gegentheil verkehren. Das ist aber die Folge der stoischen Grundlage selbst, denn da ihr Kosmopolitismus pantheistischer Art ist, also nur mit den Größen des Ganzen und des Einzelnen rechnet, muß das Einzelne natürlich dem Ganzen immer weichen. Dies wird sich stets wiederholen, so lange die sittliche Betrachtungsweise nur von einem Allgemeinen und nicht von einem persönlichen Absoluten ausgeht, mit welchem auch der Einzelne nicht bloß als Theil des Ganzen, sondern selbst auch als selbständige Persönlichkeit gewürdigt und die Beziehung zwischen Gott und Mensch in einer Gemeinschaft vollzogen wird, in welcher mit dem Ganzen auch die einzelne Persönlichkeit sichergestellt und beider Interesse damit als identisch erkannt ist. Nur der christliche Theismus konnte daher eine solche Ethik begründen, welche die Naturhaftigkeit der Antike auch auf der Stufe des stoischen Kosmopolitismus nicht erreichen konnte. Über wie er jene doch vorzubereiten berufen war, ersehen wir auch aus der popularphilosophischen Moral Cicero's.

7. Die sittlichen Zustände der folgenden Zeit führten der Stoazahlreichere Jünger zu. Diese Philosophie schien den manhaftesten Sinn der alten Republik zu erneuern. Der Ueberkultur gegenüber schien das Prinzip der Natur, welches die Stoazu Grunde legte, das entsprechende Heilmittel zu bieten. Bis weit in die christliche Zeit herab, auch im Orient und hier vor Allem, machte sich die Forderung einer Rückkehr zur Natur geltend. Aber es war zumeist eine gemachte und unwahre Natur, zu der man zurückkehrte. So vor Allem bei den

1) III, 6, 30. 2) III, 6, 31.

3) III, 6, 32: hoc omne genus — ex hominum communitate exterminandum est.

4) III, 29, 108.

Kynikern, wie sie damals in Rom zur Geltung kamen. So sehr man auch zum Theil ihren sittlichen Ernst, mit dem sie den herrschenden Sitten entgegnetraten, und ihr Bemühen, durch populäre Moral-Vorträge und -Predigten Wirkung zu üben, würdigen mag, so fordert doch nicht selten ihre bettelhafte Erscheinung und Lebensweise, in welcher sie die Natur verwirklichen wollten, den Widerspruch auch des Spottes heraus. Aber immerhin befördern sie die Denkweise, welche die Philosophie immer mehr in die Lebenspraxis setzte — eine Entwicklung, welche die Denkweise und den Sprachgebrauch auch der nächsten christlichen Jahrhunderte bestimmte. Oder die Philosophie wurde, wie es bei D. Sextius Niger und den Sextierⁿ¹ der Fall war, ganz in römischer Weise rein praktisch als schlagfertige Tapferkeit der Tugend gefaßt, vermöge deren der Weise auch Jupiter gleichstehé, und damit die Stoa im strengeren Sinn, wie sie Seneca vertrat, vorbereitet. Aber es war eine pathetische und rhetorische Philosophie, deren Kraft wesentlich in den Worten bestand, was die Stoiker der römischen Kaiserzeit vertraten.

4. Seneca.

Chr. Ferd. Baur, Seneca u. Paulus, das Verhältniß des Stoicismus zum Christenth. nach den Schriften Seneca's (Hilgenf. Blschr. 1858. 2. n. 3); neu herausg. v. Ed. Zeller in drei Abhandlungen zur Gesch. der alten Philos. u. s. w. Lpz. 1876. H. Schiller, Die stoische Opposition unter Nero. Werth. 1867. 68. K. Franke, Stoicism. u. Christenth. Bresl. 1876. Aubertin, sur les rapports supposés entre Sénèque et Paul. Par. 1857. 69. Kreyher, Annäus Seneca u. s. Beziehungen zum Urchristenthum. Berl. 1887 (Seneca ist ein Christ, identisch mit dem Theophilus der Ap.-Gesch. und mit dem κατέχον 2 Thess. 2, 6. 7). Die übrige Liter. bei Neuberweg-Heinze I, 222 f.

1. Seneca (4 v. Chr. bis 65 n. Chr.) ist im Ganzen der korrekteste und zugleich der einflußreichste Vertreter der Stoa, wie sie sich auf römischem Boden und zu jener Zeit gestaltet hatte, und von sehr großer literarischer Fruchtbarkeit, besonders in jenen acht Jahren der corsikanischen Verbannung. Vor Allem sind seine an Lucilius gerichteten 124 Briefe eine Art moralischen Handbuchs. Dazu kommen dann noch seine 7 BB. von den Wohlthaten, die Trostschriften an seine Mutter Helvia, an Polybius, an Marcia, seine Abhandlungen über den Zorn (3 BB), von der Gemüthsruhe, von der Uner schütterlichkeit

1) Sen. Ep. 64.

keit des Weisen, von der Muße des Weisen, von der Kürze des Lebens, vom seligen Leben, von der Vorsehung u. a. Seneca hat wesentlich mit dazu beigetragen, die stoische Denkweise — in der ermäßigten Gestalt, in welcher er sie vertritt — zur allgemeinen religiös-sittlichen Ueberzeugung der ernsteren Geistigen zu machen. Er repräsentirt in entschiedener Weise die praktische Wendung, welche die Philosophie seit längerer genommen hat. Bloß theoretische Untersuchungen haben ihm keine Bedeutung; Philosophie ist Lebenslehre und Lebenskunst. Wiederholt kommt er in seinen Briefen darauf zurück¹; der Philosoph ist also ein Pädagog der Menschheit² und der Haupttheil der Philosophie Pflichtenlehre. Das stoische Prinzip der Natur ist auch ihm die Grundlage; Naturgemäßheit das Ideal, diese aber identisch mit Vernunftgemäßheit. Jene Natur ist Gott und identisch mit der allgemeinen Vernünftigkeit des Seins, d. h. mit der Naturnothwendigkeit.³ Der Vertreter dieser allgemeinen Vernunft ist ihm aber der Weise. Mit seinem ganzen rhetorischen Pathos zeichnet Seneca das ideale Bild des Weisen. Der Idealismus der Stoa hat durch ihre ausschließliche Geltendmachung des inneren Vernunftgesetzes die innere Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Einzelnen von allem Äußerem zu gewinnen und so seine Freiheit zu sichern gesucht. Diese innere Freiheit aber wird von ihr in dem Idealbild des Weisen geschaut. Seneca kann sich nicht genug thun, die Selbstgenügsamkeit der Tugend⁴, die Vollkommenheit, Freiheit, Glückseligkeit des Weisen, seine Unabhängigkeit von allen äußern Gütern, Uebeln⁵ u. s. w. zu schildern und zu rühmen. Da die Vernunft den Menschen zum Menschen macht⁶, so besteht die Glückseligkeit nur in der Vollkommenheit der Vernunft.⁷ Darin ist der Weise gottgleich, ja, da er doch nur

1) 3. B. Ep. 20, 2: facere docet philosophia, non dicere. 89, 18: quidquid legeris ad mores statim referas. 89, 23: omnia ad mores et sedandam rabiem affectuum referens.

2) Ep. 89, 13: tamquam quidquam aliud sit sapiens, quam generis humani paedagogus.

3) 3. B. de benef. IV, 7, 1: quid aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?

4) 3. B. Benef. VII, 2, 1: nec malum esse ullum nisi turpe, nec bonum nisi honestum. IV, 2, 3: virtus — ipsa summum bonum. De vita beata 9, 4 (virtus) ipsa pretium est. 15, 2: ne gaudium quidem quod ex virtute oritur, quamvis bonum sit, absoluti tamen boni pars est, non magis quam laetitia et tranquillitas — — sunt enim ista bona, sed consequentia summum bonum, non consummatio.

5) 3. B. Ep. 85, 39: tu illum (sapientem) premi putas malis? utitur.

6) Ep. 121, 14.

7) Ep. 92, 2: in hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit.

ein Mensch ist, im Grunde noch höher als Gott.¹ Der ausgesprochenste Hochmuth ist hier die Basis der Tugend. Stärker nun aber als in der früheren Stoia und in geradezu platonisirender dualistischer Weise wird diese geistige Innenseite des Menschen seiner sinnlichen Außenseite gegenübergestellt. Die aus der Gottheit stammende und zu ihr gehörige Vernunft oder Seele des Menschen hat am Leibe nur ihre Wohnung², im Uebrigen ist dieser — caro³ — ihr fremd und entgegen gesetzt, nur eine Hülle, eine vorübergehende Behausung, eine Last, eine Fessel, von welcher frei zu werden wir uns sehnen; erst mit der Befreiung aus diesem Kerker beginnt das wahre Leben der Seele.⁴ In dieser Gedankenreihe macht sich ein asketischer Zug geltend, mit welchem sich die künftige Periode des Neuplatonismus ankündigt. Denn die Seele selbst ist heilig, ewig, unvergleichlich.⁵ In diesem Gefühl der wesentlichen Göttlichkeit und Gottgleichheit sieht denn der Weise verächtlich auf alles Aeußere herab und findet in der Tugend allein, wie sie seinem Geiste wesentlich ist, die Glückseligkeit.⁶ Freilich besteht diese Glückseligkeit nur eben in jener innern Freiheit und Unabhängigkeit von allem Aeußern; so daß damit nur idem per idem ausgesagt wird und Ursache und Wirkung im Grunde identisch sind. So ist es nicht eigentlich eine positive, sondern nur eine negative Glückseligkeit, eine Abstraktion von allem Positiven, wie denn dieser ganze Stoicismus nur eine Abstraktion ist; im Wesentlichen besteht die Glückseligkeit in der Gemüthsruhe.⁷ Dieses stoische Ideal der Apathie ist dann schließlich kaum verschieden von der epikureischen Ataraxie. Und so liebt es denn auch Seneca, gerade von Epikur Belegfäße anzuführen.

1) Ep. 53, 11: est aliquid quo sapiens antecedat deum.

2) Ep. 41, 2: sacer intra nos spiritus sedet — habitat deus. Ep. 66, 12: ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. 31, 11: animus rectus, bonus, magnus ist ein deus in corpore humano hospitans.

3) Ep. 65, 22.

4) Ep. 65, 16: corpus hoc animi pondus ac poena est: premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia. 21: vinculum aliquod libertati meae circumdatum, — obnoxium domicilium. 22: contemptus corporis sui certa libertas est. 92, 13. 33: velamentum, onus necessarium. 120, 14: nec domum esse hoc corpus sed hospitium et quidem breve hospitium. 102, 26: Der Todestag ist aeterni natalis — depone onus: quid cunctaris?

5) ad Helv. 11, 7: animus quidem ipse sacer et aeternus est et cui non possit inici manus.

6) 3. B. Ep. 74, 1: qui omne bonum honesto circumscrispsit intra se felix est.

7) 3. B. Ep. 75, 18: tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? non homines timere non deos, nec turpia velle nec nimia, in se ipsum habere maximam potestatem: inaestimabile bonum est, suum fieri.

2. Aber freilich, wo ist dieser Weise, welchem alles Neuzere, was sonst die Menschen Güter und Uebel nennen, gleichgültig ist, und der in seiner göttlichen Gemüthsruhe sich über alles dasirdische erhebt? Seneca wenigstens ist es nicht; Worte sind es, pathetische, hochtrabende Worte, mit denen die Wirklichkeit wenig stimmt. Es ist ein Ideal — wir glauben gern: ein redlich gemeintes Ideal. Aber es wird nur um so rhetorischer geschildert, je entfernter die Wirklichkeit davon ist. Auch Seneca's eigene Wirklichkeit. Was wir von seinen Citrustischen u. s. w. wissen, zeigt wenig von der gerühmten Verachtung alles Neuzerlichen, sein Verhältniß zum Hof wenig von Charakterhaftigkeit, und seine unmännlichen Klagen über die Verbannung auf Korsika stimmen schlecht mit seinen stolzen Worten über das erhabene Schauspiel, welches der Weise im Unglück auch den Göttern darbiete.¹ Nur sein Tod kann einigermaßen mit den Widersprüchen seines Lebens zu seinen Deklamationen versöhnen. So hat er sich denn auch selbst nur als einen Fortschreitenden, nicht als einen Weisen zu bezeichnen², von Weisen überhaupt in der Wirklichkeit nicht zu reden gewagt. Er muß sich zu bedeutenden Konzessionen an die Wirklichkeit verstehen. Wir müssen uns begnügen, den Göttern soweit nachzueifern, als eben die menschliche Schwachheit es verstattet.³ Er kommt bei einem unüberbrückbaren Dualismus zwischen Ideal und Wirklichkeit an, gegen den auch Plato schließlich keine andere Hülfe wußte, als die Anweisung an den Tod. So auch Seneca. Der Tod ist die Freiheit. Und die Stoa jener Zeit hat mit dem patet exitus bekanntlich Ernst gemacht. Wenn das aber das letzte Wort der Weisheit ist, so ist es die Desperation des Pessimismus, welche auf alle Hülfe verzichten muß.⁴ Aber gerade das dient der Vorbereitung eines Neuen. Jener Idealismus, welcher die innere Freiheit fordert, ist eine formale Vorbereitung — ihre Erfüllung eben die Verweisung nicht bloß an den Gott in uns, der gefesselt ist, sondern an einen Gott außer und über uns, zu welchem in persönlichem Verhältniß zu stehen der Welt innerlich entnimmt. Und

1) De provid. 1 ff. spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus (2, 8). Ep. 64, 4. 85, 39 u. ö.

2) B. vit. beat. 17, wo er sich solche Einwendungen selbst entgegenhält.

3) Benef. 1, 1, 9: quantum humana imbecillitas patitur.

4) Denn wenn Seneca auch — mit fast christlichem Ausdruck — vom Tod als dem Geburtstag des ewigen Lebens (in alium maturescimus partum; dies iste, quem tanquam extremum reformatas, aeterni natalis est, ep. 102, 23. 26), von dem breve hospitium des Leibes (ep. 120, 14), der Freiheit und Seligkeit des himmlischen Lebens u. dgl. redet, so ist das Alles nur überschwengliche Rhetorik einer im Grunde pantheistischen Denkweise, welche eine persönliche Unsterblichkeit nicht kennen kann.

dieser absolute Verzicht des Pessimismus ist die negative Vorbereitung auf die Zeit nicht bloß eines sittlichen Bewußtheinsfortschritts, sondern der Ermöglichung eines neuen sittlichen Könmens.

Denn wenn Seneca schon bei sich und den Besseren seiner Zeit mit einem Verzicht schließen mußte, so lautete noch viel mehr gegenüber der herrschenden sittlichen Wirklichkeit der Masse sein Urtheil völlig pessimistisch. Es mag in jenen bekannten Aeußerungen¹ noch so viel Rhetorisches nach seiner Gewohnheit mit unterlaufen, so bleibt doch genug übrig, was als absolute Verzweiflung an der Menschheit und ihrer sittlichen Heilung erscheinen muß. Was hilft dann die Heilkunst und Pädagogie der Philosophie?

3. Auch die kosmopolitische Idee, durch welche diese Stoa die Schranken des Alterthums überschritt, schloß keine Kraft der Heilung in sich. Allerdings tritt uns hier der Gedanke der Menschheit, des Menschthums und auch der Menschenliebe in einer Stärke entgegen, wie bisher nicht. Wenn das Interesse der früheren Zeit sich dem Staatswesen zuwandte, so lag es schon in den thatsfächlichen Verhältnissen der Gegenwart, daß dieses Interesse zurücktrat, und so kam die Wirklichkeit nur der Entwicklung entgegen, welche der philosophische Geist auf das Kosmopolitische genommen hatte. Zwar zog es den Römer oder den Hofmann immer wieder in den Umkreis des politischen Lebens, aber damit ging doch ein starker Ueberdruß daran Hand in Hand, und die Gedanken suchten die Heimat des Geistes in der Welt überhaupt. Denn der Weise findet keine einzelne respublica, die ihm zusagen könnte, so daß er das otium der Zurückziehung vom politischen Leben allem andern vorzieht.² So lebt er der major respublica der Welt, ein Leben der contemplatio sowohl wie der actio.³ Nicht bloß die gemeinsamen politischen Gesetze verbinden ihn mit andren, sondern die gemeinsame Vernunft. Dieses allgemeine Weltgesetz verbindet ihn mit allen zum corpus magnum der allgemeinen

1) De ira II, 8. 9: *omnia sceleribus ac vitiis plena sunt. — Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu quocumque visum est, libido se impingit. Nec furtiva jam scelera sunt; praeter oculos eunt, adeoque in publicum missa nequitia est et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara sed nulla sit etc.* III, 36.

2) De otio VIII, 1: *neganostri sapientem ad quamlibet rempublicam accessurum. De tranquill. an. I, 10: sequor Zenona, Cleanthen, Chrysippum, quorum nemo ad rempublicam accessit. Selbst Marx Aurel spottet über die Staatsmänner IX, 29.*

3) De otio IV, 2. V, 1.

menschlichen societas.¹ So lebt der Einzelne indem sich, damit zugleich den Andern. Das schlingt ein Band der Gemeinschaft um alle Menschen. Aber das ist nicht eine sittliche Gemeinschaft im eigentlichen Sinn, sondern sie ist von Natur gegeben. Sie ist nicht Sache des Willens, sondern der Geburt. Es ist auch hier die Auflösung des Ethischen in das Physische, wenn es auch die Vernunft ist, welche das Gemeinschaftsband bildet. Diese Vernunft, der Geist gilt an sich als das Sittliche; aber eben deshalb ist es nicht sittliche Gesinnung im eigentlichen Sinn, geschweige daß es auf diesem Wege zu einer Erneuerung derselben käme. Wohl macht sich das lebhafte Bewußtsein der Zusammengehörigkeit geltend und bereitet sich so der wirkliche Universalismus des Christenthums vor.² Die alte stoische Starrheit und Abgeschlossenheit wird gemildert durch eine weichere Stimmung. Die Sätze der Stoia selbst bleiben; Mitleid im eigentlichen Sinn kennt auch Seneca nicht. Der antike Aristokratismus zeigt sich auch hier im Selbstbewußtsein des Weisen. Denn so schön Seneca von der Freundschaft redet³, so ist die Freundschaft doch nur unter den Weisen, und diese sind an und für sich schon Freunde, weil sie alle die Tugend lieben.⁴ Damit aber hört die Freundschaft auf, ein konkretes persönliches Verhältniß zu sein und geht über in die allgemeine Vernunftgemeinschaft. So bleibt denn auch daneben der stoische Satz in voller Geltung, daß der Weise sich selbst genug ist und auch der Freundschaft nicht bedarf ad beate vivendum, sondern nur etwa, um die wichtige Tugend der Freundselsliebe zu üben.⁵ So ist der Freund nur Mittel zur eigenen Herrlichkeit. Der Weise bleibt der irdische Gott, der mit sich selbst allein⁶ in der Selbstbetrachtung lebt.

4. Vermöge der allgemeinen Menschengemeinschaft hat auch der Sklave weil Anteil am Menschen, so auch an der Vernunft; also an der Tugend. Die servitus erstreckt sich nicht über den ganzen Menschen, pars melior eius excepta est.⁷ Sind dieß auch zunächst

1) Ep. 95, 52, 48, 3. De ira II, 31, 7: (homines) ad coetum geniti sunt.

2) Um an etliche verwandte christliche Neußerungen zu erinnern, so vgl. Ep. ad Diogn. Tertull. Apol. c. 38: unam omnium rempublicam agnoscimus mundum. Clem. Alex. Strom. I, 4 extr.: λέγουσι γὰρ καὶ οἱ Στωικοὶ τὸν μὲν οὐρανὸν κυρίως πόλιν, τὰς δὲ ἐπὶ γῆς ἐνταῦθα οὐκέτι πόλεις etc. Minuc. Felix Octav.: non possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem. Basil. Ep. 41 ad Maximum: πολιτηγε σεαυτὸν τὴς οἰκουμένης ἐποίησας.

3) B. B. Ep. 9. 4) De benef. VII, 12.

5) Ep. 9, 13. 6) Ep. 9.

7) De benef. III, 18—20: nulli praeclusa virtus est, omnibus patet. potest servus justus esse.

nur theoretische Sätze, so bleiben sie doch mit der Zeit nicht ohne praktische Konsequenz, auch für die rechtliche Ansicht. Eine weichere Stimmung aber, welche in das System stoischer Gedanken einzieht, gilt weil dem Menschen im Einzelnen, so den Menschen überhaupt. Es bahnt sich ein Analogon der allgemeinen Menschensiebe an. Der antike Satz: dem Freunde Freund, dem Feinde Feind, mit welchem auch das Recht der Rache begründet wurde, macht dem Wohlwollen Platz. Seneca hat für Nero eine Empfehlung der Gnade, an einen Freund über den Zorn, nämlich über die Besänftigung desselben, vor Allem aber die große und wichtige Abhandlung über die Wohlthaten geschrieben. In allen diesen macht sich eine Milderung und Erweichung der stoischen Denkweise geltend, welche schon als Vorboten der neuen Zeit gelten kann, die im Anbruch war. Es ist der Gedanke der Menschheit, welchen aus dem nationalen Partikularismus herauszuarbeiten der Beruf der Stoa war, und welcher sich hier mit einer gewissen Gemüthsheilnahme verband — ohne freilich über theoretische Sätze hinauszukommen und eine Macht für die Wirklichkeit zu werden. Hiefür mussten andere Quellen erschlossen werden, als sie der Philosophie zu Gebote standen.

5. Ihre Kraft hatte die Moral von Anfang an aus der Religion gezogen. Nachdem die philosophische Moral diesen Zusammenhang gelöst hatte, suchte sie am Ausgang dieser Entwicklung diese Band wieder zu knüpfen. Besonders seit Seneca nahm die stoische Moralphilosophie eine stärkere religiöse Färbung an. Die Stoa hat von früh an, besonders in Aleanthes, eine religiöse Stimmung gepflegt. Sie wollte nicht bloß ein philosophisches, sondern zugleich ein religiöses System sein und hat auch zu den Volksreligionen ein positives Verhältnis eingenommen, freilich nur eben der Akkommmodation und durch die Mittel einer willkürlichen Allegorisirung. Aber es ist die religiöse Stimmung des Pantheismus. Natur, Vernunft, Gottheit u. s. w. sind ihr identische Begriffe. So ist es denn auch zu verstehen, wenn Seneca diesen religiösen Ton stärker anschlägt als die Früheren. Dem Gesetz der Gottheit folgen ist ihm nichts anderes als der Natur folgen; denn die Natur ist nichts anderes als Gott und umgekehrt, und als die allgemeine Weltvernunft.¹ Er redet fast christlich von der Einwohnung der Gottheit und ihrem heiligen Geist in uns.² Aber das

1) De benef. IV, 7, 1: quid aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta?

2) Ep. 41, 2: sacer intra nos spiritus sedet.

ist nichts anderes, als die von Natur uns einwohnende Vernunft — deus in corpore humano hospitans.¹ Dieser Gott ist also nur eine Abstraktion, die Abstraktion der Welt, kein lebendiger Gott, eine Naturmacht, keine lebendige geschichtliche Größe, ohne lebendige Einwirkung auf die Begebenheiten der Welt, daher auch keine Macht einer sittlichen Geschichte des Menschen. Indem diese Anschauung von der Gottheit über die Grenzen der Schule hinaus zur allgemeinen Anschauung der Gebildeten wurde, schien der Monotheismus zur Herrschaft über die ausgehende alte Welt gekommen zu sein. Aber es war nur ein scheinbarer Monotheismus — im Grunde doch nur pantheistische Denkweise und Stimmung. Nur ein Gott, welcher sich als Herrn der Geschichte erweist und sich geschichtlich offenbart, konnte auch eine neue geschichtliche Stufe der Sittlichkeit eröffnen. Darnach ist auch zu verstehen, was Seneca in schönen Worten, speziell in seinen Schriften über die Vorsehung und vom seligen Leben, von der Vorsehung und der Ergebung in ihre Fügungen redet. Deum sequere. Deo parere libertas est. Es ist keine wirkliche Vorsehung, die er lehrt; denn es ist Naturnothwendigkeit; und so denn auch keine freie Ergebung, sondern Resignation. Das ist ganz die alte stoische Lehre. Der Unterschied ist nur der einer religiöseren Sprache und einer milderer Stimmung. Und so stimmt denn Seneca auch im Urtheil über den Selbstmord mit der früheren Stoa überein. Der Selbstmord ist ihm die höchste Befähigung und der Weg der Freiheit.² Es ist die alte Selbstherrlichkeit des Weisen, welcher Gott gleich, ja nach Plinius eben in der Möglichkeit des Selbstmords über ihm ist. Dieser stärkste Ausdruck antiker Selbstherrlichkeit aber ist zugleich die stärkste Ohnmachtserklärung.

Darnach ist denn auch die Frage nach der scheinbaren Verwandtschaft der Lehre Seneca's mit dem Christenthum zu beurtheilen. Von alters her hat man eine solche angenommen und auch einen Briefwechsel zwischen ihm und Paulus erdichtet, der freilich für zwei so geistreiche Männer sehr überraschend nichtssagend ist. Aber auch ohne das hat man auch in neuerer Zeit (Bruno Bauer, Karl Schmidt in Straßburg) und besonders nachdrücklich Kreyher in der oben erwähnten Schrift die Berührungen Seneca's mit biblischen Gedanken im Sinn der Abhängigkeit Seneca's (von Paulus) betont. Und allerdings die

1) Ep. 31, 11.

2) De prov. 6, 7: patet exitus; — brevis ad libertatem via. Ep. 12, 10: agamus deo gratias quod nemo in vita teneri potest u. ö.

Worte lauten oft auffallend verwandt. Aber die Denkweise ist, wie wir sahen, eine grundverschiedene. Hat Seneca vielleicht etliche christliche Worte gehört und sie für seine Gedanken verwendet? Möglich wäre es, beweisen kann man nichts. Die Wege, auf denen seine Gedanken sich bewegen, sind grundverschieden. Zum Ziel einer wirklichen Lebenserneuerung führen sie nicht.

Und anders ist es auch bei den folgenden Stoikern nicht.

5. Epiktet.

1. Immer entschiedener nimmt die Philosophie eine praktische Richtung. Das vorwiegend theoretische Interesse war längst zurückgetreten. Und die Zustände des wirklichen Lebens legten es genugsam nahe, auf Heilung bedacht zu sein. So bezeichnete Musonius Rufus, Seneca's jüngerer Zeitgenosse, die Aufgabe der Philosophie als Anweisung der sittlichen Heilung der Menschen; denn die Menschheit war krank und bedurfte der Heilung. Darin ging ihm die ganze Bedeutung der Philosophie auf. Eine andere Arznei aber wußte man nicht; denn die Religion erschien allzu unvermögend dazu. Die Philosophie ist also der einzige Weg zur Tugend; ein für alle nothwendiger. Philosoph und ein Tugendhafter oder Guter sind identische Begriffe. Das waren die Gedanken des Musonius. Und dementsprechend war auch sein Unterricht. Er hatte durchaus praktische Tendenz; er suchte sittliche Einwirkung zu üben, und, wie uns Epiktet, sein Schüler, berichtet, jeden Einzelnen persönlich zu treffen; mehr wie ein Prediger als wie ein Lehrer der Erkenntniß. Es war natürlich, daß diese praktische Tendenz ihn in die Nähe der Askese führte. Denn Entfinstlichung war das letzte Wort der alten Welt.

2. Eine praktische Richtung setzte sein größerer Schüler Epiktet fort, aus Hierapolis in Phrygien, ein Sklave des Epaphroditus, des Freigelassenen Nero's, schwächlich und lahm, vielleicht durch Mißhandlung seines Herrn geworden; später frei geworden, mußte er unter Domitian mit den übrigen Philosophen Rom verlassen und ging nach Nikopolis in Epirus. Dort hat ihn Arrianus, sein bewundernder Schüler, gehört, und seine Vorträge aufgezeichnet in den *diatribai* (dissertationes), woraus er dann später das *εγχειρίδιον* zusammensetzte. Auch für Epiktet geht die Bedeutung der Philosophie in ihrer sittlichen Abzweckung auf. Die Philosophie soll den Menschen

gut machen; die Voraussetzung ist die Erkenntniß seiner Schwäche¹ und die Überzeugung, daß er schlecht sei.² Denn der Philosoph ist ein Arzt, zum Arzt aber kommen nicht die Gesunden, sondern die Kranken.³ Also ist seine Aufgabe nicht theoretische Belehrung, sondern sittliche Einwirkung.⁴ Denn die Wahl steht bei uns. Wir vermögen uns zu überwinden. Epiktet will dazu anleiten. Wenn bei Seneca die Rhetorik überwiegend ist und ihr Kontrast mit der eigenen Wirklichkeit ihre Wirkung beeinträchtigt, so ist hier zwischen Wort und Leben eine ganz andere Übereinstimmung. Das verlieh auch seinem Worte eine ganz andere Wirkung und nötigt auch uns Anerkennung ab. Die Doctrin selbst versetzt die Bahn Seneca's. Nur ist das religiöse Moment hier noch stärker vertreten wie dort. Gottes sollen wiredenken, ihn als Helfer und Beistand anrufen⁵; der Mensch ist bestimmt, das Lob Gottes zu singen⁶; denn er ist Gottes Sohn⁷ und berufen, Schauer und Erklärer seiner Werke zu sein.⁸ „Epiktet ist erfüllt von dem Gedanken an die Gottheit, die unsere Reden und Gesinnungen kennt, von der alles Gute herkommt“, und die der Philosoph stets vor Augen haben soll.⁹ Aber wenn er von der Vorsehung redet, so ist es auch hier nicht eine Vorsehung in unserem Sinn, sondern es ist das Walten der Naturmacht; also die Ergebung in ihren Willen, nichts als die Resignation gegenüber der Naturordnung und ihrer Nothwendigkeit.¹⁰ Ist die Gottheit die Natur selbst, so ist die Gottesverwandtschaft des Menschen nicht eine sittlich bedingte, sondern eine naturhaft gesetzte, sofern der Mensch von Haus aus an der Natur und an der allgemeinen Weltvernunft Theil hat. Das macht ihn gottgleich.¹¹

1) Dissert. II, 11, 1: ἀρχὴ φιλοσοφίας — συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα.

2) Fragm. 3: εἰ βούλει ἀγαθὸς εἶναι, πίστευσον ὅτι κακὸς εῖ.

3) Dissert. III, 23, 30.

4) Diss. III, 23, 31.

5) Diss. II, 18, 29: τοῦ θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην.

6) Diss. I, 16, 20 sq.: εἰ γοῦν ἀγδῶν (Machtigall) ἥμην, ἐποίουν τὰ τῆς ἀγδόνος, εἰ κύκνος (Schwan) τὰ τοῦ κύκνος· νῦν δὲ λογικός εἰμι, ὑμνεῖν με δεῖ τὸν θεόν.

7) Diss. II, 16, 44: Διὸς υἱός.

8) Diss. I, 6, 19: τὸν δ' ἀνθρωπὸν θεατὴν εἰςήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ· καὶ οὐ μόνον θεατὴν ὅλλα καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν.

9) Heller III, 1 S. 743, wo auf Diss. III, 22, 2. 23. 33. 21, 18. II, 14, 11. 18, 19, 29. I, 16 verwiesen wird. Ebenso die Verweiseungen bei Brandis II, 263 u. Handb. III, 2 S. 619 ff.

10) Heller a. a. D. 744. Diss. I, 12, 15 f. 28 f. II, 5, 24 ff. 6, 9 ff.

11) Diss. I, 14, 14: ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαιμὼν ἐστίν.

3. Darin besteht die Würde des Menschen. Epiktet will den Menschen von allem Neujern unabhängig machen und auf sich selbst stellen.¹ In uns selbst sollen wir die Freiheit gewinnen und allem Neujern gegenüber uns bewahren. Daraus folgt die absolute Gleichgültigkeit gegen alles Neujere. Beim nahenden Untergang der alten Welt zieht sich das Subjekt auf sich selbst zurück. Der Weltlauf bewegt ihn nicht; die Güter der Erde rühren ihn nicht; er verzichtet mit Diogenes gern auf seinen Anteil am Gastmahl des Lebens², er hat keinen Sinn für die Ehe; Chelosigkeit dünkt ihm besser und höher und für den Beruf des Philosophen angemessener; dem Staatsleben steht er gleichgültig gegenüber; er dient dem Staat mit seiner Tugend; sein Staat ist die Welt, die Menschheit das Weltbürgerthum; wir gehören mit Allen zusammen.³ Dieser Gedanke gewinnt bei ihm noch einen stärkeren Hauch von Wärme und Tugend als bei den früheren. Die andern Menschen sind οὐγγενεῖς, ἀδελφοὶ φύσει, denn sie entstammen wie wir der Gottheit ($\Delta\text{i}\delta\text{o}s \alpha\pi\text{o}γo\text{v}o\text{i}$).⁴ Aber diese Menschenliebe ist doch auch bei Epiktet keine Macht des Lebens. Das letzte Motiv ist doch immer das eigene Ich. Die eigene Ruhe zu bewahren ist der herrschende Gesichtspunkt. Selbst einem Sohn gegenüber, der sittlich zu Grunde geht, gilt das. Besser er wird ein Bösewicht, als daß du durch die Nothwendigkeit ihn zu züchtigen unglücklich wirst.⁵ Und wenn sein letztes Wort jenes bekannte ἀνέχου καὶ ἀπέχου, „ertrage und entsage“ ist⁶, so ist das eine rein passive Moral, welche auf alle sittliche Einwirkung der Erneuerung von vornherein verzichtet. Und woher sollte sie auch die Kraft dazu nehmen? Die Götter, zu denen sie flüchtet, waren keine sittlichen Mächte; der Kosmopolitismus⁷, den sie ausbildete, war nur eine Abstraktion; und die allgemeine Menschenliebe, die

1) Enchir. 1: τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὅρμη, ὅρεξις, ἔκκλισις, καὶ ἐνī λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, η̄ κτήσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνī λόγῳ ὅσα οὐκ ἡμέτερα ἔργα. καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἔστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια etc.

2) Ench. 15.

3) Diss. II, 20, 8: φυσικὴ ἔστιν ἡμῖν κοινωνία πρὸς ἀλλήλους.

4) Diss. I, 13, 4.

5) Ench. 12: χρεῖττον τὸν παιδα κακὸν εἶναι η̄ σὲ κακοδαιμόνα.

6) Gell. N. att. XVII, 19, 5 Epictetus solitus dicere est duo esse vitia multo omnium gravissima ac teterrima, intolerantiam et incontinentiam — —. Itaque — haec duo verba cordi habeat — ἀνέχου et ἀπέχου.

7) Diss. I, 9, 1. 2: fragt man dich, was für ein Landsmann, antworte nie: ein Athener oder Korinther, sondern: ein Welbürger, κόσμιος — πολίτης εἰ τοῦ κόσμου. II, 10, 3.

sie lehrte, von der sie viel redete, war nicht die Liebe, welche nicht das Eigene, sondern nur das des Andern sucht. Nur eine solche Liebe konnte helfen.

6. Mark Aurel.

1. Von allen Schriften der späteren Stoa sind die Selbstbetrachtungen Mark Aurel's (*Tῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ*) vielleicht die schönsten, und ihr Ruhm ist weitverbreitet. Es ist eine Art philosophischen Tagebuchs, eine Sammlung von Reflexionen meist moralischen Inhalts, welche den letzten Jahren seines Lebens (172 — 175) angehören. Sie berühren sich zuweilen auffallend mit christlichen Gedanken, und man ist nicht selten überrascht, solche edle Blüten auf dem Boden des absterbenden Heidenthumus erblühen zu sehen. Um so wichtiger ist es, sich deutlich zu machen, durch welche tiefe Kluft sie trotz aller scheinbaren Verühring von der christlichen Denkweise getrennt sind, und wie wenig selbst dieses hochstehende Erzeugniß heidnischen Geistes im Stande war, die antike Welt zu erneuern. Verweilen wir daher etwas länger hiebei.

Als sein beherrschendes Interesse bezeichnet Mark Aurel das ethische Interesse. Die Lehrer und Vorbilder, mit deren Aufzählung er seine Aufzeichnungen beginnt und denen er ein Denkmal dankbarer Pietät setzt (I, 1 ff. 17), sind ihm Lehrer und Vorbilder für das sittliche Lebensverhalten gewesen, und seine sittliche Veredlung hat er frühzeitig als die wichtigste Aufgabe erkannt.¹

Die rechte Lebensgestaltung aber lehrt die Philosophie (VI, 30). Freilich muß es die rechte Philosophie sein (I, 16). Denn die Einsicht ist der Weg der Tugend. Wie die Vorstellung durchweg das Entscheidende ist (IV, 3) und alles auf die Ansicht ankommt, die man hat (IV, 7. 39), so liegt auch für das sittliche Leben alles daran, daß man „die Natur des Guten erkennt (*τεθεωρηκώς*), daß es edel, und des Bösen, daß es schimpflich ist“ (II, 1). Es ist das Unglück der Menge, daß sie blind ist, die Unwissenheit in Betreff dessen, was Güter und was Uebel sind.² Also liegt allein in der Erkenntniß, d. h. allein in der Philosophie das Heil.³ Ihre Lehren sind die helfenden Werkzeuge des Lebens (III, 13), denn die Ideen sind es, die

1) I, 7: *χρήζειν διορθώσεως καὶ θεραπείας τοῦ γέθους.*

2) II, 13: *δι ἄγνοιαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν.*

3) II, 17: *ἐν καὶ μόνον φιλοσοφίᾳ.*

uns reinigen (IV, 3; VII, 47), die Gedanken, die uns bestimmen (V, 16), Grundsätze (*δόγματα*), welche das entsprechende Handeln mit Nothwendigkeit zur Folge haben (VIII, 14).

Es ist der alte Irrthum des sokratischen Intellektualismus: Tugend ist Wissen, Sünde ist Unkenntniß; der Weg des Heils ist also die Philosophie. Da aber die Philosophie der Natur der Sache nach immer etwas Aristokratisches, weil nur auf einen engen Kreis beschränkt, ist und nie Sache des Volkes werden kann, so folgt daraus, daß also auch die wahre Tugend und Sittlichkeit nur Sache weniger, der Vorzug einer aristokratischen Auswahl sein kann.

Ist nun die Philosophie das Heil, so muß es freilich die rechte Philosophie sein. Mark Aurel nennt ein paar mal Epiktet (I, 7; IV, 41; VII, 19; XI, 34; 36). Freilich er nennt auch andere, sogar Epikur einmal (IX, 41). Aber daß er die stoische Philosophie für die wahre hält, wenn auch in mehr populärer und praktischer Allgemeinheit, zeigt die ganze Schrift. Es sind vorwiegend Gedanken Epiktet's, die er wiederholt.

2. Was zunächst ihre metaphysischen Grundlagen anlangt, so bilden diese mehr die Voraussetzung, aus welcher die praktischen Folgerungen gezogen werden, als daß sie ausdrücklich gelehrt würden.

Zu Grunde liegt der Gedanke der Einheit des Alls, der Welt. Der Mensch aber ist ein Theil, indem ein Ausfluß des Ganzen.¹ An diesem Ganzen der Natur hat er seinen Ursprung und sein Ziel; wir gehören mit diesem Ganzen zusammen. „Mir ist harmonisch (*συναρμόζει*) alles was dir harmonisch ist, o Welt. Nichts ist mir zu früh noch zu spät, was dir rechtzeitig ist. Alles ist mir eine Frucht, was deine Horen tragen, o Natur. Von dir ist alles, in dir alles, zu dir alles! Jener sagt: o liebe Stadt des Aekrops! und du solltest nicht sagen: o liebe Stadt des Zeus“ (IV, 23)? Die Welt aber ist zweiseitig: Weltstoff und Weltvernunft; denn in der Welt hängt alles miteinander zusammen; sie bildet eine Einheit. „Ein Gott geht durch alles hindurch (*διὰ πάντων*), Ein Stoff (*οὐσία*), Ein Gesetz, Eine gemeinsame Vernunft aller vernünftigen Wesen, Eine Wahrheit“ (VII, 9). Denn so sollen wir die Welt stets ansehen als Ein lebendiges Wesen, das Einen Stoff und Eine Seele hat.²

Ein Weltstoff zunächst, der in stetem Wechsel immer neue Verbindungen eingeht; „denn nichts liebt die Natur des All so sehr, als was ist zu verwandeln und neues von ähnlicher Art zu bilden; denn

1) II, 4: *κόσμου μέρος*. II, 3; II, 9.

2) IV, 40: *ἐν ζῶον μίαν οὐσίαν καὶ φυγὴν μίαν ἐπέχον*.

alles was ist, ist gewissermaßen der Same dessen, was aus ihm werden soll" (IV, 36). Es ist alles stets im Fluss; dieses „Fließen und Wechseln erneuert die Welt fortwährend wie die unablässige Bewegung (*φορά*) der Zeit die unendliche Ewigkeit (*τὸν ἀπειρον αἰώνα*) stets erneuert" (VI, 15). „In diesem Strom" des Daseins ist nichts Festes und Bleibendes (IV, 43; V, 23; VI, 15; IX, 29). Unbegrenztheit (*ἀπειρον*) hinter uns, Unermesslichkeit (*ἀχανές*) vor uns: ein Thor also ist, wer sich auf die vergänglichen Dinge etwas einbildet oder oder darüber ängstet (V, 23).

Sodann eine Weltseele, Geist, Vernunft, Gesetz, Vorsehung, Nothwendigkeit. Denn das ist alles dasselbe; es ist die logische Seite an der Natur. Denn das Thun der Götter ist vorsehungsvoll.¹ Auch das Zufällige ($\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ t\omega\xi\eta\varsigma$) ist verschlochen mit dem Walten der Vorsehung. Alles hängt miteinander zusammen. Dein die Welt bildet eine Einheit. Ein Gott, Ein Gesetz, Eine Vernunft (VII, 9).

3. Was nun von der Welt gilt, gilt auch vom Menschen als Theil des Ganzen. Auf der einen Seite ist er ein vergänglicher Stoff, eine Seele, sagt Epiktet, die einen Todten trägt (IV, 41); auf der anderen Seite hat er Nutheil am Göttlichen und ist selbst ein Theil desselben; denn eines jeden Geist ist Gott und von da ausgeslossen.² Das ist der Dämon, der Genius oder Gott in uns, dem wir dienen und ihn verehren, bewahren und ihm folgen sollen (II, 13; III, 4; V, 27; III, 16), welchen Zeus uns als Vorsteher und Führer gegeben hat, ein Theil ($\alphaποστασια$) von ihm selbst; der Geist und die Vernunft eines jeden.³ Es ist aber Eine Vernunft, die unter alle vernünftigen Wesen vertheilt ist (IX, 8).

Der Mensch ist also ein Dualismus, auf der einen Seite ein unwürdiger Stoff, auf der anderen ein Theil der Gottheit. Betrachten wir das Leben von jener Seite aus, so ist die Wirkung die Stimmung der Resignation: es ist doch alles dem unerbittlichen Geschick des Todes verfallen; stellen wir uns auf diese Seite, so ist die Wirkung nothwendig stolzes Selbstgefühl. Aus der todverfallenen Welt zieht sich der Weise in sein Inneres, auf seine göttliche Natur zurück und widmet sich dem Kultus derselben. Das sind denn nun auch die beiden Seiten in der Betrachtung des irdischen Lebens und der Lebensaufgaben, welche uns in den Meditationen entgegentreten.

1) Π, 3: τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά.

²⁾ XII, 26: ὁ ἔκαστου νοῦς θεὸς καὶ ἐκεῖθεν ἐρρύηκεν.

3) V, 27; XIII, 1: *Das ηγεμονικόν μιδ θεῖον in uns.*

4. Denn wie haben wir jener Anschauung von der Welt und dem Menschen zufolge das Leben, und zwar zunächst die sittliche Seite desselben zu beurtheilen? Es ist der Gedanke der Unwürdigkeit, weil Vergänglichkeit der irdischen Dinge, welcher Mark Aurel's Stimmung und Denkweise beherrscht. Alle äuferen Dinge sind wertlos, indifferent, weil nichtig. „Tod und Leben, Ehre und Schande, Last und Lust, Reichthum und Armut widerfährt gleicherweise den Guten wie den Schlechten, da sie weder sittlich (*καλά*) noch unsittlich (*αἰσχύλα*) sind; sie sind also weder Güter noch Nebel“ (II, 8). Demnach ist das alles gleichgültig (VI, 2) und von keiner sittlichen Bedeutung; denn es vollzieht sich darin auch keine Geschichte, kein Fortschritt. Wie es jetzt ist, so war es und so wird es sein (X, 27); wer das Gegenwärtige sieht, sieht was von Ewigkeit war und in Ewigkeit sein wird, es ist stets dasselbe (VI, 37). So sollen wir denn auch das alles als etwas Wechselndes und Vergängliches ansehen und uns davon nicht innerlich berühren lassen (IV, 3). Mark Aurel ist auf das stärkste von dem Gefühl der Vergänglichkeit dieser sinnlichen Existenz erfüllt, und dieß Gefühl des Todes breitet eine gewisse weiche Stimmung der Schwermuth über seine ganze Schrift. Wie Blätter, die der Wind zu Boden weht, und an deren Stelle andere treten zu gleichem Tod, so sollen wir als Schüler der wahren Philosophie alles ansehen, auch die uns Liebsten, auch die unsern Ruhm am lantesten verkündigen. Warum jagen wir also denn dem nach, als sollte es ewig bleiben? Bald schließen sich auch unsere Augen, und den, der uns hinausträgt, beträuert bald wieder ein anderer (X, 34). Was ist das menschliche Leben? Seine Zeit ein Augenblick, der Leib Verwesung, die Seele ein Kreisel, der Ruf zweifelhaft, kurz alles Leibliche ein Strom, alles Seelische ein Traum, ein Rauch, das Leben ein Krieg und Aufenthalt in der Fremde (*ξένου ἐπιδημία*), der Nachruhm Vergessenheit. Was vermag uns da zu geleiten? Einzig und allein die Philosophie (II, 17). Sie lehrt uns dem Tod getrost und mit heiterem Sinn ins Angesicht blicken (II, 17). Wir sollen jede unserer Handlungen als die letzte betrachten (II, 5. 11; III, 12); den Tod selbst aber als kein Unglück, sondern als ein nothwendiges Werk der Natur (II, 12. 17). Denn was ist der Tod anders als Auflösung der Elemente, aus denen wir gebildet sind (II, 17; IV, 5), nach dem allgemeinen Gesetz der steten Veränderung; für unseren Geist damit die Befreiung aus dem Gefängniß (III, 3. 7); denn der Leib geht in seine Elemente, die Seele in das Allgemeine, den Aether, zurück (IV, 21).

Augenscheinlich ist es der Uebergenuß und die Ueberkultur, welche diese Todesstimmung (vgl. z. B. IV, 48) erzeugt haben. Es ist nicht der Todesmuth und die Todesfreudigkeit der Christen. Für diese hat Mark Aurel kein Verständniß. An der einzigen Stelle, wo er sie erwähnt, hat er nur Tadel für sie; in ihrer Todesfreudigkeit sieht er nur Hartnäckigkeit (XI, 3). Sondern es ist das Gefühl des Ueberdrusses und der Geringsschätzung alles Irdischen, woraus auf der einen Seite die resignirte Hingebung an das Schicksal und auf der anderen die Flucht in die Welt der eigenen Innerlichkeit erwächst. Es ist doch alles, wonach die Menschen in der Regel trachten, nur eitel (IV, 32; V, 33), das Leben nur ein inhaltsleeres Spiel (VII, 3). Warum sollen wir nicht gelassen der Auflösung entgegensehen (V, 10)? Es ist das beste, diese Welt so bald als möglich zu verlassen (IX, 2. 3), freundlich Abschied nehmend (X, 36), zum Sterben bereit (XI, 3).

Es ist die Stimmung der „sterbenden Blume“ Rückert's, die aus solchen Worten spricht. Ja, wenn der Mensch eine Blume wäre. Da er das aber nicht ist, sondern ein Mensch, so sind das nur eben Worte, mit denen man sich selbst über den Ernst des Todes wegzutäuschen sucht. Der früheren Zeit des ungebrochenen antiken Lebens war diese (scheinbare) Sterbensfreudigkeit fremd. Der antike Mensch hafte zu stark an der sinnlichen Existenz, und der Tod war ihm ein herbes Schicksal. Da er keinen anderen Trost wußte, suchte er sich im Ausgang der alten Welt dadurch zu helfen, daß er die sinnliche Existenz für Nichtigkeit und Unwürdigkeit erklärte, um sich dadurch über den Tod hinwegzureden. Es ist ein ungriechisches Element, welches mit Plato in das griechische Geistesleben hereingekommen und in der Stoa ganz besonders Pflege gefunden. Der alte idealistische Zug der griechischen Philosophie kam dieser Richtung entgegen und erscheint hier als das stolze Selbstgefühl der eigenen Göttlichkeit und göttlichen Erhabenheit über diese sinnensfällige Welt, auf welche der Philosoph aus seiner stolzen Geisteshöhe verächtlich herabsieht.

5. Denn jener Flucht aus der Welt der sinnlichen Existenz und ihrer Güter sc. entspricht auf der anderen Seite das sich Zurückziehen auf die göttliche Innenwelt des Geistes. Diese allein ist eine Realität. Hier allein haben die Begriffe gut, Glück u. dgl. berechtigte Anwendung; denn diese allein hängt von uns ab (VI, 41). Darum ist sie auch unser unverlierbares Eigenthum: „einen Räuber des Willens gibt es nicht“, sagt Epiktet (XI, 36). In diese

Welt der inneren Freiheit (IV, 31) können wir uns stets zurückziehen (IV, 3).

Dies kann verschieden gemeint sein. Es kann gemeint sein als die Einkehr in die Quellen der sittlichen Kraft, die wir aus dem persönlichen Verhältniß zu Gott schöpfen, um von hier aus das Leben sittlich zu gestalten und die umgebende Welt sittlich zu durchdringen. Dies hat freilich ein persönliches Verhältniß zu Gott zur Voraussetzung. Anders ist es, wenn die Voraussetzung die pantheistische ist, welche den Gott im eigenen Inneren zu besitzen sich bewußt ist und ihm hier Kultus erweist. So ist es bei Mark Aurel. Seine Zurückziehung auf die Innenwelt ist gemeint im Sinne eines Kultus, den wir dem Genius in uns erweisen. „Es genügt, allein mit dem Genius ($\delta\alpha\mu\omegaν$) im eigenen Inneren zu leben und ihm aufrichtig zu dienen“ (II, 13; III, 6), damit wir ihn unverlebt und unverschont bewahren (II, 17) und den Genius in der Brust nicht beflecken und beunruhigen.¹ Allerdings geschieht dies dadurch, daß wir nichts reden, was wider die Wahrheit, und nichts thun, was wider die Gerechtigkeit ist (a. a. D.). Aber es ist immer doch die Rücksicht auf den Gott in uns (III, 7), dieser Kultus unserer selbst, der hiefür maßgebend sein soll. Es ist nicht die Selbstvergessenheit der Hingabe an Gott und den Nächsten, sondern die stete Reflexion auf die eigene Göttlichkeit, welche das Wollen beherrscht und das Verhalten bestimmt.

Was Mark Aurel den Gott oder Genius in uns nennt, ist Vernunft ($\nuοῦς$, $\lambdaόγος$). Dieser Stimme Gottes in uns haben wir zu folgen²; denn sie erwählt das Rechte³ und sagt uns, was wir thun sollen.⁴ Denn den Genius in uns „hat Zeus einem jeden als Vorsteher und Leiter gegeben“.⁵ Diese Vernunft ist eine sich selbst genügende Kraft⁶, also ein autonomes und zugleich wirkungskräftiges Gesetz. Was brauchen wir also mehr als diese Vernunft (IV, 13)? „In deinem Inneren ist die Quelle des Guten, und zwar eine stets aussprudelnde, wenn du nur immer gräßt“ (VII, 59). So sollen wir also dies Beste in uns ehren (V, 21).

1) III, 16: τὸν δὲ ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἴδρυμένον δαιμονα μὴ φύρειν, μηδὲ θορυβεῖν ὅχλῳ φαντασιῶν, ἀλλὰ ἕλεων διατηρεῖν κτλ.

2) III, 16: κοσμίως ἐπόμενος θεῷ. 12: ἐπόμενος τῷ ὄρθῳ λόγῳ.

3) II, 2: ὁ αἰρῶν λόγος.

4) IV, 4: ὁ προστατικὸς τῶν ποιητέων ἡ μὴ λόγος.

5) V, 27: ποιεῖν ὅσα βούλεται ὁ δαιμον, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἔσυτο. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.

6) V, 14: ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις εἰσὶν ἔαυταῖς ἀρκούμεναι.

Kurz, Mark Aurel steht verehrungsvoll vor seiner eigenen Göttlichkeit. Dieser Kultus der eigenen göttlichen Würde ist die Konsequenz der pantheistischen Grundanschauung.

6. Diese Vernunft nun ist ein Theil der Allgemeinvernunft. Jener gehorchen, heißt der Allgemeinvernunft sich unterwerfen. Vernunftgemäßheit, Naturgemäßheit (VII, 11), Nothwendigkeit, Gottgemäßheit ist ein und dasselbe. Und darin besteht die Beziehung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen.¹ Religiös ausgedrückt heißt das: den Göttern unterthan sein², sie ehren und preisen³, alles von ganzem Herzen den Göttern anheimgeben (IV, 31). Diese religiöse Sinnesweise erweist sich thatfächlich in der gelassenen Resignation, welche alles was begegnet als nothwendig und vertraut hinnimmt⁴ und so willig sich dem Schicksal hingibt (IV, 34); denn es ist alles gefügt wie die Steine eines Baues in der großen Gesamtharmonie der Welt (V, 8). Es vollzieht sich alles nur nach der Natur des Universums (VI, 9).

Diese Harmonie der Dinge aber ist, weil wir selbst ein Theil des Ganzen sind, eine uns befreundete. Dem entsprechend ist auch die Quelle, woraus alles fließt (IV, 33). Und waltet in allem „Einheit und Ordnung und Vorsehung“, so „verehre ich sie und bin heiteren Sinnes und vertrane dem Ordner der Dinge“ (VI, 10). Die Wirkung dieser Anschauung also, daß in allem eine allgemeine und harmonische Vernunft waltet, von der wir ein Theil sind, ist Gleichmuth und Leidenschaftslosigkeit auch gegenüber Widerwärtigkeiten und Feindseligkeiten (IV, 26) und die Harmonie der Seele (VI, 11), welche die Ruhe bewahrt (VII, 33). „Nicht das Zürnen ist männlich, sondern Sanftmuth und Milde, wie menschlicher so auch männlicher“ (XI, 18).

7. Die Stimmung, welche die Schrift Mark Aurel's beherrscht, ist weiche Resignation. Es ist nicht mehr das trozige Selbstgefühl der früheren Zeit, welches bis zum Hadern mit den Göttern fortgehen kann, oder die bittere Stimmung, welche aus den Widersprüchen des Lebens erwächst, an denen sich die Seele wind gerieben.

1) III, 13: Μαν ἐστι τὸν ὅλον ἀμφοτέρων (scil. des Göttlichen und des Menschlichen) πρὸς ἄλληλα συνδέσεις μεμνημένου.

2) III, 6, 9: ἡ τοῖς θεοῖς ἀκολουθία.

3) V, 33: θεοὺς σέβειν καὶ εὐφημεῖν.

4) IV, 33: διάθεσις ἀσπαζομένη πᾶν τὸ συμβαῖνον ὡς ἀναγκαῖον, ὡς γνώριμον.

Für die antike Menschheit ist der Abend angebrochen, und der Abend pflegt milder und weicher zu machen.

Aus dieser weichen Stimmung erwächst dann ein allgemeines Wohlwollen gegen die Menschen. Dies bildet einen wesentlichen Grundzug in der Moral der Meditationen. Denn ist die Vernunft, an der wir theilhaben, allen gemeinsam, so folgt daraus, daß, wie sie uns an das Universum oder an die Gottheit bindet und so die Voraussetzung der religiösen Stimmung ist, so auch mit den Menschen verbindet und so die Voraussetzung des sittlichen Verhaltens ist. So erwächst die Idee der allgemeinen menschlichen Gesellschaft, und diese Idee spielt eine große Rolle wie in der Stoa überhaupt so speziell bei Mark Aurel. Denn „die Vernunft des Alls ist gesellschaftsbildend“ (V, 30). So arbeitet die Stoa die Idee des Universalismus heraus, für die Religion wie für die Moral. Denn wenn Mark Aurel wiederholt sagt, daß wir alles was wir erfahren auf die Gottheit, alles was wir thun auf die Gemeinschaft der Menschen und ihr Wohl beziehen sollen (VIII, 23. 27), und mit jenem Wort den Kern der religiösen, mit diesem Wort den des sittlichen Verhältnisses bezeichnet, so beschreibt er damit gewissermaßen eine Universalreligion und eine Universalethik. Es ist ihm beides geläufig, sowohl dieses religiöse und ethische Moment gern miteinander zu verbinden und als die Summe des Ganzen zu bezeichnen, daß wir die Götter ehren u. dgl. und den Menschen dienen sollen; als auch beides in solcher Allgemeinheit auszudrücken. Daß hierin eine bedeutsame Annäherung an das Christenthum besteht, läßt sich nicht leugnen, freilich nur eine formale.

8. Steht alles in Verbindung miteinander¹, und finden wir auch überall in der Natur einen Trieb zur Gemeinschaft, weil Eine Seele in allem ist, wie es Eine Erde ist, die uns alle trägt, und Ein Licht, durch das wir alle sehen (IX, 8. 9), so sind vor allem wir Menschen zur Gemeinschaft und gegenseitigen Unterstützung geschaffen, wie die Glieder eines Leibes (II, 1). Wir sind einem natürlichen Gesetz der Gemeinschaft untergeben²; denn alle Vernunftwesen sind einander verwandt.³ Deshalb schließen sich die Menschen in

1) VI, 38: πολλάκις ἐνθυμοῦ τὴν ἐπισύνδεσιν πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ σχέσιν πρὸς ἀλληλα. τρόπου γάρ τινα πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ πάντα κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἔστιν.

2) III, 11: ὁ τῆς κοινωνίας φυσικὸς νόμος.

3) III, 4: συγγενὲς πᾶν τὸ λογικόν. II, 13: τὰ ἐξ ἀνθρώπων φίλα διὰ συγγένειαν.

mannigfachen Verbindungen zusammen (IX, 9). Wir sollen daher die Welt wie eine Stadt ansehen und demgemäß in ihr leben, wo wir auch seien.¹ Es ist der älteste Staat, dessen Gesetzen wir gehorchen sollen², ein gemeinsames Staatswesen, welches das ganze Menschengeschlecht umfaßt (IV, 4): die höhere Wahrheit des römischen Universalreichs. Wir sind alle Bürger dieses höchsten und großen Reiches (III, 11; IV, 4; XII, 36), eine Art Reich Gottes.³

Danach sollen wir denn auch unser Verhalten einrichten. Als Glieder der menschlichen Gesellschaft (III, 11; IV, 29) sind wir für einander geschaffen⁴, füreinander zu sorgen⁵, die zu lieben, und zwar wirklich, mit welchen wir verbunden sind⁶, einander zugethan zu sein⁷, nach Kräften und nach Würdigkeit zu helfen⁸, auf das Gemeinnützige in unserem Wirken bedacht zu sein.⁹ Denn dieß eine soll unsere Freude und Befriedigung sein, daß wir von einer Gemeinschaftshandlung zur anderen forschreiten, Gottes dabei gedenkend.¹⁰ Und das alles ohne viele Worte (XI, 15). Ja, „es ist der Vorzug des Menschen, auch die zu lieben, die ihm wehe thun. Dieß aber wird geschehen, wenn dir zugleich in den Sinn kommt, daß sie Verwandte sind, daß sie aus Unwissenheit und ohne Willen sündigen, daß ihr in Kürze beide sterben werdet, und vor allem, daß er dich nicht geschädigt hat; denn er hat das Herrschende in dir [τὸ ήγεμονικόν σου d. h. deine Vernunft] nicht schlechter gemacht, als sie vorher war“ (VII, 22).

Man kann fast nicht schöner reden, als Mark Aurel in den angeführten Worten redet. Man glaubt zuweilen Worte der h. Schrift, ja Christi selbst zu hören. Es ist keine Frage, daß hier die Starrheit der alten Welt sich erweicht und ihre Abgeschlossenheit einem Gefühl der allgemein menschlichen Brüderlichkeit zu weichen begonnen

1) X, 15. IV, 4: ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστίν.

2) II, 13: ἐπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ δεσμῷ.

3) IV, 23: ὃ πόλι φίλη Διός. Vgl. VI, 44. X, 6.

4) XI, 18: ἀλλήλων ἔνεκεν τεγρόναμεν.

5) III, 4: κήδεσθαι πάντων ἀνθρώπων κατὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐστίν.

6) VI, 39: οἵς συνειληγας ἀνθρώποις τούτους φίλει ἀλλ' ἀληθινῶς.

7) III, 9: τὴν πρὸς ἀνθρώπους οἰκείωσιν καὶ τὴν τοῖς θεοῖς ἀκολουθίαν.

8) V, 36: βοηθεῖν κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἀξίαν.

9) V, 6: κοινωνικῶς ἐνεργεῖν. IV, 33: πράξεις κοινωνικά. VIII, 7: τὰς ὄρμας ἐπὶ τὰ κοινωνικὰ ἔργα μόνα ἀπευθύνουσα (sc. η φύσις).

10) VI, 7: ἐνὶ τέρπου καὶ προσαναπάνου, τῷ ἀπὸ πράξεως κοινωνικῆς μεταβαίνειν ἐπὶ πρᾶξιν κοινωνικὴν σὺν μνήμῃ θεοῦ.

hat, welches der Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen wohl den Eingang vorzubereiten dienen konnte. Aber trotz dieser Analogie mit der christlichen Verkündigung wäre es eine gründliche Verkenntnis zu glauben, das Christenthum sei ein Erzeugniß dieser geschichtlichen Entwicklung des sittlichen Geistes, wie sie sich in der Stoa vollzog, oder hätte ein Erzeugniß derselben sein können. Denn erstens sind es eben nur Worte, die wir hier hören, eine schöne Theorie, welche in sich nicht die Kraft der Erfüllung trägt, eine formale Nehnlichkeit, ohne daß die Form nun auch mit dem entsprechenden Inhalt erfüllt wäre. Zum anderen aber ist auch die Theorie wesentlich verschieden. Eben die zuletzt angeführten Worte zeigen uns den ganz anderen Geist, der hier herrscht. Denn wie die Liebe gegen den Beleidiger gemeint ist, sieht man aus dem, was Mark Aurel als den Hauptgrund bezeichnet: der Feind kann uns nicht schädigen, das Göttliche in uns, die Vernunft, ist solcher Einwirkung durch andere entnommen. Es ist also im Grunde nur das stolze Selbstgefühl der eigenen Göttlichkeit, deren Bewahrung nur in unserer Hand liegt, was uns über den Anlaß zum Zorn oder zur Vergeltung hinweghebt. Die Liebe, welche Mark Aurel lehrt, ist nur eine andere Form des Hochmuths. Das zeigt sich auch sonst. Wo er von dem Verhältniß redet, in welchem die Einzelnen zueinander stehen, und welches uns die Pflicht nahe legt, dem anderen der uns etwa wehe thun will freundlich zuzureden: „nicht so, mein Kind; wir sind zu anderem geboren; mir thust du nicht wehe, dir selbst“, da ist doch das letzte Wort die Apathie; „denn je näher das Verhalten der Apathie steht, desto näher auch der Macht; denn wie die Traurigkeit, so ist auch der Zorn Sache des Schwachen; denn beide sind verwundet und besiegt“ (XI, 18). Es ist also nicht sowohl die Rücksicht auf den anderen, was uns zur Milde, Versöhnlichkeit &c. bestimmen soll, als vielmehr die Rücksicht auf uns. Das Motiv der Nächsten- und Feindesliebe ist die Selbstliebe und der Kultus der eigenen Göttlichkeit.

9. Mark Aurel faßt einmal das Ganze in einem Idealbilde des Menschen zusammen, wie er sein und handeln soll (III, 4). Man bekommt den Eindruck, daß er eine Art Gegenbild zu dem bekannten aristotelischen Ideal des Großgesinnten (*μεγαλόψυχος*¹) zeichnen wollte. Der Fortschritt der sittlichen Denkweise ist unverkenbar. Die starre

1) Nikom. Ethik, IV, 3 (1123 a, 34 ff.).

Abgeschlossenheit bei Aristoteles ist hier bedeutend erweichter und aufgeschlossener. Aber der tiefste Schaden der antiken Moral, die falsche Selbstheit, ist doch auch hier noch nicht überwunden. Mark Aurel hat an jener Stelle ausgeführt, wir sollen uns gewöhnen, nur solches zu denken, daß wir, wenn wir plötzlich gefragt werden, es offen aussprechen könnten, „sodß alsbald offenbar sei, daß alles einfach und wohlwollend sei und wie es für ein Gemeinschaftswesen angemessen ist, welches nichts weiß von Genüßdingen oder momentanen Ergrötzungen, oder von Eifersucht oder Neid oder Argwohn oder sonst von irgendetwas, worüber du gefragt erröthen würdest, daß du solches im Sinne hattest. Denn ein solcher Mann, der zu den besten zu gehören den Anspruch erheben darf, ist ein Priester und Diener der Götter, der auch des in seinem Inneren wohnenden Gottes recht gebraucht, welcher den Menschen unbefleckt erhält von Lüsten; (er ist daher) unverletzt von jedem Leid, unberührt von jedem Uebermuth, unempfindlich für jede Schlechtigkeit, als Athlet des größten Kampfes, daß er von keiner Leidenschaft ($\pi\acute{a}\delta\omega\varsigma$) niedergeworfen wird, tief in Gerechtigkeit eingetaucht. Er begrüßt von ganzer Seele alles, was ihm begegnet und was ihm zugetheilt ist. Nur selten aber und nicht ohne große und gemeinnützige Nothwendigkeit vergegenwärtigt er sich, was etwa ein anderer sagt oder thut oder denkt. Denn nur auf das, was ihm obliegt ($\tau\alpha\ \acute{\epsilon}au\tauou$), richtet sich seine Energie, und was ihm aus dem Universum als Schicksal gesponnen ist, erwägt er unablässig. Bei jenem beweist er Trefflichkeit, bei diesem ist er überzeugt, daß es gut sei. Denn das Los, das einem jeden zugetheilt ist, wird sowohl mit beigetragen (vom Ganzen) als trägt auch zu demselben mit bei. Er ist aber dessen eingedenk, daß alles Vernünftige einander verwandt ist, und daß für alle Menschen zu sorgen, der Natur der Menschen gemäß ist; und daß man nicht nach Ansehen bei allen möglichen, sondern nur bei denen streben müßt, welche der Natur gemäß ($\delta\mu\omega\lambda\gamma\omega\mu\acute{e}vw\varsigma\ \tau\eta\ \varphi\acute{o}se\iota$) leben. Bei denen aber, die nicht so leben, ist er stets eingedenk, was es für Leute sind zu Hause und außer dem Hause, bei Nacht und am Tage, wie und mit wem sie umgehen. Diese also und das Los von solchen achtet er nichts, da sie ja selbst auch kein Gefallen an sich haben“.

10. Die Größen, mit denen Mark Aurel hier operirt, sind das Ganze und das Einzelne. Das Ganze steht in teleologischem Verhältniß zu uns; so sollen auch wir in teleologischem Verhältniß zu jenem stehen. Das Verbindende ist die in beiden waltende gleiche

Bernünftigkeit der Natur. Da wir theilhaben an der Vernunft des Ganzen, so dient sowohl das Ganze uns, und kann demnach was wir erfahren nur der Vernunft gemäß sein; als auch hinwiederum sollen wir dem Ganzen dienen, indem wir die Vernunft walten lassen in unserem Thun. Der Gott, der im All waltet, wohnt auch in uns. Wenn wir dessen uns bewußt bleiben, sind wir erhaben über alle Beunruhigung des Leides und der Leidenschaft. Das Bewußtsein unserer Göttlichkeit wirkt von selbst die göttliche Ruhe der Gleichmuthigkeit, welche zugleich die Sittlichkeit ist. Es ist jener alte Irrthum des Intellektualismus, wie er die philosophische Moral der Griechen beherrschte, daß das Wissen, die Erkenntniß der Weg der Sittlichkeit sei. Dieser Weg aber ist, wie wir sahen, ein Weg des Hochmuths; denn die Erkenntniß ist Sache nur Weniger, nicht der Menge. Und wenn auch die spätere Stoa zur Popularphilosophie geworden ist, so blieb doch auch diese etwas Aristokratisches. Auch bei Mark Aurel geht trotz aller schönen Worte von Menschenliebe ein Zug der Verachtung der Masse durch seine Rede hindurch.

Mit dieser Hochstellung des Wissens verbindet sich sodann die Verkenntnung der Bedeutung des Willens d. h. des eigentlich sittlichen Charakters, der Sittlichkeit. Die Sünden auf Irrthum und Unwissenheit zurückzuführen, womit sie im Grunde für unfreiwillig erklärt werden, ist eine Eigenthümlichkeit, man kann sagen fast der ganzen griechischen Moral von den Tagen Homer's an; so auch bei Mark Aurel.¹⁾ Endlich aber ist eine solche Moral stets in Gefahr zur Rhetorik zu werden; denn wenn alles auf das Denken ankommt, so ist es nicht schwer ein Ideal auszumalen in hohen Worten, wobei man dann verkennt, in welchem Widerspruch die Wirklichkeit damit steht. Welch ein Rhetoriker Seneca war, ist ja bekannt. Sein Leben selbst wußte wenig von seinen schönen Worten. Und auch das oben angeführte Idealbild Mark Aurel's verliert sich in leere Rhetorik, wenn der Philosoph sein Ideal schildert, wie es sich „unbefleckt erhalten von Lüsten, unverletzt von jedem Leid, unberührt von jedem Nebermuth, unempfindlich für jede Schlechtigkeit &c.“ Das sind Worte, hohe Worte, aber auch nichts als Worte, mit welchen man sich selber in Täuschungen wiegt, indem man das Bild der Gedanken für Wirklich-

1) IV, 3; V, 28; XI, 18: εἰ οὐκ ὁρθῶς, δηλονότι ἀκοντες καὶ ἀγνοοῦντες. πᾶσα γάρ φυχὴ ἀκουσα στέρεται ὥσπερ τοῦ ἀληθοῦς οὕτως καὶ τοῦ κατ' αξίαν ἐκάστῳ προσφέρεσθαι.

keit nimmt. So kann man nur reden, wenn das sittliche Urtheil an der Oberfläche haftet und nicht in die Tiefe geht.

11. Mit diesem Bewußtsein, so schließt Mark Aurel, sollen wir denn unsere Aufgabe im Leben vollbringen, bis das Spiel aus ist und wir abgerufen werden; mögen nun die fünf Akte oder nur drei vollendet sein (XII, 36). Dieselbe Macht, welche die Elemente verbunden hat, die uns bilden, löst sie wieder auf und führt uns ins Allgemeine zurück (V, 4; 13).

Verstattet man uns aber nicht der Vernunft gemäß zu leben, dann haben wir die Freiheit das Leben zu verlassen.¹⁾ Also der letzte Ausweg ist der Selbstmord. Dies ist aber im Grunde nichts anderes als der Ausdruck der Verzweiflung am Glauben, daß wir eine sittliche Aufgabe in diesem Leben haben, und daß diese unter allen Umständen muß gelöst werden können. Damit verneint die Moral sich selbst; denn sie verzweifelt an ihrer Möglichkeit. Darin thut sich die ganze Kluft auf, welche diese Denkweise von der christlichen trennt.

Früher hatte die Religion den Halt der Moral gebildet. An ihre Stelle war die Philosophie getreten. Ihre Entwicklung in der Stoia hatte wieder zur Anknüpfung an die Religion geführt. Die Moral Mark Aurel's gibt dem Leben eine durchgängige Beziehung zur Gottheit und ist von dem Gedanken der Allgemeinheit beherrscht, wie er dem Alterthum in seiner eigentlichen Gestalt fremd war. Damit überschreitet die alte Zeit ihre eigenen Grenzen und wird zur Weissagung einer neuen Zeit. Unfraglich liegt hierin eine Analogie mit dem Christenthum. Dies könnte zur Anknüpfung werden für das Evangelium von dem Gott aller Menschen und seinem Heil, das für alle bestimmt ist. Es könnte aber auch zur Hinderung werden. Denn man konnte meinen, schon zu haben, was das Christenthum darbot, und zwar besser, weil philosophischer, und so diente es dann dazu, sich nur um so entschiedener gegen das Christenthum hochmüthig abschließen. Und dies war um so verhängnisvoller, als der Universalismus, den man gewonnen, ein ganz abstrakter und leerer war. Die frühere Zeit war beschränkter, aber sie war konkreter. Sie hatte die sittlichen Ueberlieferungen und Mächte des nationalen Lebens zum Inhalt. Das war immerhin ein reales Gut und das Band einer realen Gemeinschaft wenigstens mit den Volksgenossen. Die Allgemein-

1) V, 29: εἰνὶ δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι.

heit der stoischen Denkweise war viel höher und umfassender als jene frühere Stufe, aber dafür auch inhaltsleerer. Gerade abstrakte Größen und leere Gedankenformen verleiten am meisten zur Rhetorik. Und so ist denn diese Moral groß in Rhetorik¹, aber schwach in Kraft. Von da aus verstehen wir erst recht das Wort, welches der Apostel gerade an die korinthische Gemeinde gerichtet (1 Kor. 4, 20): „Das Reich Gottes steht nicht in Wörtern, sondern in Kraft“. Das ist der tiefste Unterschied auch der schönsten Moral des Alterthums von der christlichen.

7. Der Ausgang der Stoa im Kynismus.

Mark Aurel hatte das Schwanensied der Stoa gesungen. Mit ihm ging sie zu Ende. Ihr Idealismus der reinen Innerlichkeit verlor sich in den extremen Idealismus der Vertreter des Kynismus der Kaiserzeit. Schon die letzten Stoiker hatten eine Annäherung an den Kynismus gezeigt; so wird die Stoa nun durch diesen abgelöst. Die schlechthinige Unabhängigkeit von allem Neuzeren, welche die Stoa lehrte, stellte den Einzelnen auf sich selbst und löste ihn auch von der äußeren Gemeinschaft. Der Kyniker ist der Repräsentant dieser schlechthinigen Gleichgültigkeit gegen alles Neuzere und gegen die wirkliche Gesellschaft. Und diese Gleichgültigkeit in der Form der Verachtung der öffentlichen Meinung zur Schau zu tragen, scheint ihm Kennzeichen und Erweisung jener inneren Freiheit zu sein. Die Stoa hatte die Uebereinstimmung mit der Natur als Prinzip aufgestellt. Gegenüber der Ueberkultur jener Zeit nahm die Gestalt einer Rückkehr zur Natur an, welche diese mit der Schautragung einer Natürlichkeit gleichsetzte, die sich von aller Sitte loslöste. So erklären

1) Zum Stil der späteren Stoiker vgl. Bernhardy, Grundriss der griech. Liter. 3. Bearb. I, 573 ff.: „ein gespreizter Ton, welcher den Augenblick mit der Allgewalt des Grundsatzes bezwingen will, eine wenig natürliche Manier in fernhaften Gnomen, abgerissenen Säzen und in blutloser Formel. Nur psychologisch fesselt noch jetzt ihr reizbarer überspannter Drang, der durch Muskelfrast und Abbreviatur in Aphorismen eine Welt des Gedankens, gleichgültig gegen äußere Praxis, herstellt und im Selbstgespräch sich genügt“. S. 581: Cicero charakterisiert den Stil dieser Stoiker De orat. III, 18. De fin. IV, 28: zerhaftete Säzchen, hastige Fragen, ein Ueberfluss an Deminutiven, in denen die Geringsschätzung allerirdischen Dinge sich malen will, „verräth überall Absicht und kann eine Zeit lang den Leser festhalten; dann aber wird sie desto gründlicher ihn langweilen. Von der alten blutleeren, aber methodischen Schulsprache der Stoiker bis zu diesen Männern einer prickelnden Dialektik ohne System ist ein weiter Abstand“.

sich jene Kynikergestalten, welche theils in ihrer ganzen Erscheinung und ihren Vorträgen den Beruf ernster Sittenprediger erfüllen und bis ins 2. Jahrh. herab verschiedene würdige Vertreter aufzeigen, theils aber auch die Philosophie in das Bettlergewand oder vollends in die Rohheit setzten und damit die Philosophie selbst nur in Verlust brachten. Sie gemahnen zum Theil an die Bettelmönche der späteren Zeit, wie denn auch dieser Kynismus im Mönchthum christliche Gestalt annahm, oder seine Rückkehr zur Natur, die er anstrehte, im Gegensatz zur Hyperkultur jener Zeit zum Theil im ägyptischen Cremithum sich wiederholte.

IV. Die Ausgänge der antiken Moral in der asketischen Mystik.

1. Die religiösen Restaurationsbestrebungen.

1. Der religiöse Charakter, wie er sich in der popularphilosophischen Moral der späteren Stoa immer mehr geltend gemacht hatte, kam einem Zug der Zeit überhaupt entgegen. Das Zeitalter der Antonine war eine Zeit religiöser Erneuerung oder wenigstens Restauration. Auf den aufklärerischen Unglauben, wie er die Endzeit der Republik und die Anfänge der Kaiserzeit beherrscht hatte, war eine Rückkehr zum religiösen Glauben gefolgt. In allen möglichen Kulten und Lehren suchte dieser seine Befriedigung. Damit gedachte man der alternden Welt neue Lebenskräfte der Heilung zuzuführen. Es war wie ein Hunger und Durst nach göttlichen Offenbarungen, der sich der Welt bemächtigte. Die skeptische Verzweiflung, auf theoretischem Wege zur Gewissheit der Wahrheitserkenntniß zu gelangen, mußte das Bedürfniß der Offenbarung nur um so berechtigter erscheinen lassen. Freilich löschte man seinen Durst vielfach in trüben Pfützen. Es war eine frankhafte Religiosität, die in allerlei mystischen Kulten, Weihen und Lehren bis zu magischen Künsten herab das Heil zu finden glaubte.

2. Das Gemeinsame der verschiedenen Richtungen und Strebungen war ein unmittelbares Verhältniß zur Welt des Göttlichen zu gewinnen. Wenn die alte Welt in der Zeit ihrer Kraft ihren Standort fest in der sinnenfälligen Wirklichkeit genommen, so hatte man nunmehr zu dieser alles Zutrauen verloren, glaubte vielmehr die Realität und das Heil in der Welt des Ueberirdischen suchen zu sollen. Die Sinnlichkeit, welche der antiken Welt an sich das Gute und Berechtigte war, erschien jetzt als die Quelle alles Bösen, Ent-sinnlichung also als der Weg der sittlichen Vollkommenheit. So verband sich mit jenem mystischen Zug der asketische. Das drückt dem Ausgang der antiken Zeit sein eigenthümliches Gepräge auf, und so denn auch der Moral dieser Periode. Der griechischen Ansicht war der Leib das höchste Kunstwerk und die Spitze der Natur¹, der orientalischen der Kerker der Seele. Im 2. Jahrhundert „wandte sich die große Menge ungestüm den vielverheißenden Kulten des Orients zu, welche schon durch geheimnißvollen Pomp anlockten, noch mehr durch dogmatischen und asketischen Ernst gewannen, und in eng zusammenschließenden Gemeinden eine moralische Gewalt ausübten“.² So fremdartig daher diese ganze Richtung auf den ersten Anblick erscheint, so orientalisch und unhellenisch, so liegt sie doch zugleich auch auf der Bahn der Entwicklung des griechischen Geistes, nicht bloß der platonischen Denkweise, an welche sie vorzugsweise anknüpft, sondern der griechischen Philosophie überhaupt. Das Charakteristische derselben ist doch von Anfang an die Herrschaft des Intellektualismus. Wenn Sokrates die Tugend in das Wissen setzt und Plato die Anschauung der transzendenten Idee als den Weg derselben bezeichnet, so liegt dieser Gegenseitung des Geistes gegen die Natur ein Dualismus zu Grunde, welcher Geistigkeit und Sittlichkeit identifizirt. Und wenn auch Aristoteles den Weg des Wissens verwirft und den der Uebung fordert, so ist das doch nur für die geringeren ethischen Tugenden des allgemein bürgerlichen Lebens, während die Sonderung der dianoëischen Tugenden auch bei ihm die sittliche Vollkommenheit in die reine Geistigkeit setzt. Die Stoa mit ihrer Geringschätzung alles Neuzerren und Sinnenfälligen und ihrer Hochstellung des Weisen, der nur in der Vernunft lebt, ist, so verschieden sie davon scheint, doch nur die Weiterführung dieser Denkweise, und der Rhuismus mit seiner Verachtung alles Neuzern ist dann die Konsequenz davon. Diese Ver-

1) Bernhardy, Grundriss der griech. Lit.-Gesch. I S. 35.

2) Bernhardy a. a. D. S. 493.

achtung führte mit Nothwendigkeit zum Asketismus. In der ursprünglichen Zeit galt Sittlichkeit und Natur als identisch, jetzt ist Sittlichkeit Verneinung der Natur und wird vielfach zur Unnaturlichkeit. Dieser Gegensatz von jetzt und früher ist doch nur logische Folge des Ursprünglichen. Nun ist es aber charakteristisch für den Menschen, ein sinnliches Wesen zu sein. So wird denn jetzt die Aufgabe, den Menschen selbst auszuziehen. Früher erschien als das Ideal Gottähnlichkeit — nicht bloß nach dieser oder jener einzelnen Seite, wie sie in den einzelnen Göttern und Heroen repräsentirt ist, sondern dem Göttlichen überhaupt: bei Plato. Zur Gottgleichheit war die Stoa fortgeschritten in ihrem Idealbild des Weisen; jetzt wird es die Gottheit, zu der sich der asketische Mystiker durch Lösung von seiner Leiblichkeit auf dem Weg der Ekstase empor schwingt.

3. Diese Denkweise knüpfte zuerst an Pythagoras, später mehr an Plato an. Und so unterscheidet man den Neupythagoreismus und den Neuplatonismus. Zener machte bald diesem Platz. Der Neuplatonismus tritt das Erbe der gesammten antiken Welt an und schließt sie ab. Es ist der letzte Versuch, die Herrschaft des antiken Geistes zu sichern und die Überlegenheit seiner Weisheit zu rechtfertigen gegenüber der neuen Lehre, welche die Welt zu erobern begann. Aber er unterlag nicht sowohl vor der überlegenen Weisheit der neuen Lehre, als vor den neuen Lebenskräften, von denen sie unterstützt war und dadurch für die Welt eine neue Zeit heraufführte.

2. Der Neupythagoreismus.

1. Je weniger Geschichtliches von Pythagoras bekannt war, um so mehr umkleidete ihn die Überlieferung mit sagenhaftem Geheimniß und machte ihn zu einer mythischen Persönlichkeit, um welche sich Kreise von Verehrern sammelten. So hat man (im 2. Jahrh. v. Chr.) mystische Schriften, geheime orphisch-dionysische Kulte und asketische Sitten (Enthaltung von Fleischkost) auf ihn zurückgeführt; und gegen den Ausgang der vorchristlichen Zeit begegnet uns der Pythagoreismus auch als eine philosophische Richtung, in welcher pythagoreische Elemente mit platonischen sich verbanden, deren Heimat wohl Alexandrien sein wird, wo die verschiedenen Geister, des Hellenenthums und des Orientalismus, sich berührten und mischten. Eine reiche Literatur wird genannt, unter altpythagoreischen Namen, besonders des Archytas, welche der schriftstellerischen Geschäftigkeit eines neupythagoreischen

Kreises ihre Entstehung verdankten. Pythagoras ist der Heilige dieses Kreises. Seit man sich ein sittliches Ideal gebildet, hatte man auch das Bedürfnis, demselben eine persönliche Verkörperung zu geben, um dadurch seine Wirksamkeit zu unterstützen. Der sokratische Schülerkreis hatte an seinem Lehrer selbst ein solches Vorbild. Aber das damals noch vorherrschende theoretische Interesse ließ diez weniger zu vorwiegender und bleibender Geltung kommen. Erst mußte das ethische Interesse das beherrschende werden. Das geschah mit der Stoa. Aber dem gesteigerten Idealismus der Stoa genügte eine wirkliche geschichtliche Persönlichkeit nicht. Sie konnte ihr Ideal nur in dem Idealbild des Weisen schauen. Aber das Bedürfnis konkreter Verwirklichung blieb doch. Denn diese erst gibt dem Ideal volle Wirkung. Dazu schien die mythische Gestalt des Pythagoras geeignet. Er wurde der Weise, Heilige, Wunderthäter, eine Art Gott auf Erden. Aber er gehörte grauer Vergangenheit an und engem Raum. Der Blick der Gegenwart ging in die Weite; es war das Zeitalter des Kosmopolitismus. So hat man eine Gestalt der jüngsten Vergangenheit, die des Apollonius von Thana, mit dem Glanze eines Weltreformators bekleidet. Die einzelnen Tugenden aber stellte man in einzelnen geschichtlichen Persönlichkeiten dar. Die Geschichtsschreibung tritt in den Dienst der moralischen Belehrung in der Form des Vorbilds bei Plutarch.

2. Das Pythagorasideal zeigt die Vorherrschaft des religiössittlichen Interesses dieser Zeit. Die Philosophie wird ganz unter diesen Gesichtspunkt gestellt, sie ist ein Gottesdienst; die Erkenntniß ist durch göttliche Offenbarung bedingt: Pythagoras ist ein Prophet und Wunderthäter, nicht bloß dem Apollo ähnlich, sondern selbst Apollo. Die Moral ist wesentlich Frömmigkeit und diese asketisch bestimmt, vor Allem ist Fleischnahrung verboten. Pythagoras ist ein Held der Askese. Die äußere Lebensführung symbolisiert den religiösen Charakter: Pythagoras' Gewand war weiß; die Lebensgemeinschaft soll eine völlige auch der Güter sein und trägt die Gestalt eines religiösen Ordensbundes an sich. Das war das sittliche Ideal dieser Kreise, in welchem sie die Heilung der Schäden der Zeit sahen. Was daran wahr war, hatte in Jesu Christo die Verwirklichung des Postulats gefunden und gewann im Christenthum Wirklichkeit und Wirkung. Doch in einzelnen Gestalten glaubte man es doch auch im eigenen Kreise zur Erscheinung gekommen. In diesem Sinn hat Philostratus c. 220 n. Chr. das Leben des kappadociischen Pythagoreers

Apollonius von Thana (1. Jahrh.) dargestellt¹, der durch seine angebliche Weissagungsgabe und magische Kunst einen Namen erlangt hatte und von der ausschmückenden Sage gefeiert war. Der Pythagoreismus zeigt sich hier als eine wesentlich religiöse Philosophie, deren vorderste Aufgabe Gotteserkenntniß und Gottesverehrung ist. Gott ist das höchste überkosmische Sein, das im Kosmos in den verschiedensten Formen sich offenbart. So ist auch im Menschen das Göttliche das Nichtkörperliche, der Körper das Gefängniß der Seele, der Weg der Befreiung die priesterliche Verehrung Gottes und die Reinheit der Seele von irdischer Beslechtung in der Enthaltung von Fleisch und Wein und Ehe. Auf diesem Weg erhebt sich der Weise über die Natur und wird der Gottheit und ihrer Kräfte theilhaftig. Also Sittlichkeit ist Entsinnung und Entsinnung ist Vergöttlichung. Es ist immer die alte Vermengung von Ethik und Physik — nur verbunden mit dem Streben nach umfassender Wirksamkeit, wie es diesem Zeitalter eignet. Wenn die früheren Philosophen Häupter ihrer Schulen waren, so strebt die Philosophie jetzt eine reformatorische Einwirkung auf das Leben der Menschheit überhaupt an. Die Zeit verlangte nach einem Weltreformator.

3. Uebergang zum Neuplatonismus.

1. Zwischen Plato und Pythagoras hatte von Anfang an eine gewisse Verwandtschaft stattgefunden. Die Entwicklung, welche die antike Geistesrichtung genommen hatte, mußte beide einander wieder nahe bringen. Plutarch v. Chäronea († c. 120—125 n. Chr.) bezeichnet die Verschmelzung des Platonismus mit dem Neupythagoreismus.² Auch er ist in seiner Denkweise und überaus fruchtbaren schriftstellerischen Thätigkeit ganz auf sittliche Wirksamkeit gerichtet.

Um etliche seiner Schriften kurz zu besprechen, so führt er in

1) Baur, Apollon. v. Thana u. Christus. Tüb. Ztschr. 1832, 4. (Neu herausg. v. Beller in den Abhandl. u. s. w. Lpz. 1876. S. 1—227) u. Kirchengesch. I, 415 f. Beller III, 2 S. 150 ff. Anders Jessen, Apoll. v. T. u. s. Biograph Philostr. Hamb. 1885, 4. Sein Schlußurtheil über Apollon.: „Er ist voll von eitlem Selbstgefühl wie ein verzogener Sophist. Er will ein Prophet seines Volkes sein, ohne die dazu nöthige Energie zu besitzen. Ueberhaupt ist er nichts weniger als ein religiöser Genius; kein Wort von ihm, das im Menschenherzen widerhallt, keine Mahnung, die in der Seele brennt. — Aus der Vergangenheit seines Volkes schöpft er seine beste Kraft; so zieht er umher und predigt das griechische Alterthum. In gespreizt feierlichem Ton, der bei Philostr. öfters noch durchklingt, trägt er seine Weisheit vor.“

2) Vgl. bes. Beller III, 2 S. 159 ff. Ritter et Preller 561 sqq.

seiner Schrift Περὶ τύχης aus, daß die menschlichen Dinge nicht durch Zufall, sondern vom Menschen selbst herbeigeführt sind. So kommt alles auf die Einsicht, die φρόνησις, an, welche die Grundlage aller Tugenden ist, vor allem der εὐβούλία, der Klugheit, aus welcher die andern Tugenden: Besonnenheit, Gerechtigkeit, Männlichkeit stammen. Jene Vernunft bedeutet Promethens. Seine Trostsschrift an Apollonius sucht mit der Reflexion zu trösten, daß das Menschenleben aus Freud und Leid gemischt ist, so daß wir Resignation zu üben haben: das Menschenleben ist eben leidvoll; andere Menschen haben noch mehr Leid. Also ist die rechte Stimmung: maßvoller Affekt, weder Affektlösigkeit — das wäre Gefühllosigkeit, Rohheit —, noch übermäßiger Affekt — das wäre Weichlichkeit —; sondern Mäßigung. Wir sind eben Sterbliche — diese Grundlage der homerischen Stimmung geht durch alle Zeiten herab. Das Leben ist wechselvoll, das Sein ist ein Werden, ein Strom des Werdens, der Tod ein Gut. Was aber ist der Tod? Schlaf? Übergang in Leiblosigkeit, d. h. Freiheit? Vernichtung? Ungeboren sein? Es bleibt immer eine Ungewißheit übrig. So ist nur dieß Doppelte unfraglich: 1. die Forderung des tugendhaften Lebens; „denn der Maßstab des Lebens ist die Tugend, nicht die Länge der Zeit“; 2. die Resignation: es ist eben so; wir müssen nicht sagen: das und das hätte nicht geschehen sollen; „denn wir sind nicht in der Welt, um Gesetze zu geben, sondern um den Geboten der Götter, die alles leiten, und den Gesetzen des Schicksals und der Vorsehung zu gehorchen“. Auch seine Besprechung der delphischen Inschriften will nachweisen, daß es die Vernunft ist, die uns zu Herren über uns selbst macht.

Die Menschen erscheinen ihm krank und ärztlicher Heilung bedürftig, die Philosophie ist die Heilkunst. So hat seine historische wie seine philosophische Schriftstellerei moralische Tendenz. Die Sittlichkeit aber ist ihm religiös bedingt; keiner aus Plato's Schule hat alles Denken so entschieden an die Erkenntniß der Gottheit angeknüpft und alle Sittlichkeit auf die Frömmigkeit gegründet wie Plutarch. Seine Theologie aber ist neupythagoreisch, supranatural und dualistisch. Den Dualismus zwischen der Gottheit und der Materie vermittelt er durch die Untergötter und die Dämonen — welche im Glauben jener Zeit ein weitverbreitetes Element bildeten. Durch sie vollzieht sich die göttliche Vorsehung. So vermittelt sich Plutarch's religiöse Weltansicht.

Auf dieser beruht seine Ethik. In der Tugendlehre knüpft er zunächst an Aristoteles an in der Unterscheidung zwischen der theoretischen von der ethischen Tugend, welche letztere durch Uebung zu erlangende Beherrschung der Affekte — πάθος, als des Stoffs — durch die Vernunft — λόγος, als die Form — ist, sodaß er demnach nicht mit der Stoia die Affekte schlechthin verwirft und Apathie fordert, sondern nur Beschränkung derselben. Es zeigt sich hierin gegenüber der abstrakten Denkweise und der dadurch inhaltsleeren Moral der Stoia eine konkretere Denkweise eines im wirklichen Leben stehenden Mannes, wie auch in seiner nichtstoischen Würdigung der Güter und Uebel. Dabei betont er aber — hierin sich mit der Stoia berührend, wie mit der edleren Denkweise jener Zeit überhaupt —, daß die wesentliche Welt die innere sei, der Weise und Tugendhafte daher im Wesentlichen unabhängig von der äußerem. In dieser inneren Welt aber schwinden auch die Unterschiede äußerer Art, so daß es sich also nur um den Menschen handelt und den sittlichen Unterschied unter ihnen. Von da aus aber gewinnt er, im Gegensatz zu den Stoikern, ein positives Verhältniß zur politischen Thätigkeit. Aber nicht als wäre ihm der Staat das höchste, sondern das Verhältniß zu den Göttern. Die Religion ist die nothwendige Grundlage des Staatslebens¹, wie des privaten Lebens. Atheismus und Überglaube sind ihm die beiden falschen Extreme der Wahrheit. Die Frömmigkeit aber fordert Offenbarung übernatürlicher Art, diese aber Hingabe der Seele an die göttliche Einwirkung in der Ablösung vom Sinnlichen, im Enthusiasmus, unterstützt durch äußere Einwirkungen — wie die Dämpfe Delphis —, welche wie das πλήντρον das πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν der menschlichen Seele berühren und empfänglich machen², — womit denn bereits die neuplattonische Lehre vom Enthusiasmus sich anbahnte und allen naturalistischen Trübungen das Thor geöffnet wurde.

2. Die religiöse Begründung der Moral ist das Moment der Wahrheit in dieser ganzen Denkweise und eine Weissagung der Zukunft; aber sie konnte nicht zum Ziele führen, weil sie sich nicht in der Welt des persönlich Sittlichen bewegte, sondern naturhaft gebundene Mystik war, also über den alten heidnischen Boden der Naturhaftigkeit sich

1) Adv. Colot. 31, 5: sie ist τὸ συνεκτικὸν ἀπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα (Stütze); man könne eher eine Stadt in der Luft bauen als ohne den Glauben an Götter, die Eide, Gelübde, Weissagungen, Opfer u. s. w.

2) Def. orac. 48 ff.

nicht erhob. Und diese Richtung mußte erst sich noch völlig auswirken, um ihre Ohnmacht zu offenbaren; theils in Gesinnungsgenossen und Nachfolgern Plutarch's, wie Maximus v. Tyrus, Apulejus v. Madaura u. A., theils auf der weiteren Stufe des Neuplatonismus, zu welchem besonders Numenius¹ (2. Hälfte des 2. Jahrh.) die Brücke bildet: denn Plato und Pythagoras scheinen ihm ganz zusammenzustimmen und mit ihnen kombiniert er die Weisheit Indiens und Aegyptens sowie Mosis in allegorischer Deutung.² Indem er den Gegensatz zwischen dem Geistigen, Neubesinnlichen (höchsten Gott) und dem Sinnlichen (der materiellen Welt) ebenso steigert, wie — durch einen Zwischengott — zu vermitteln sucht, setzt er nur jene falsche naturhafte Identifizierung von Geistigkeit und Sittlichkeit auf der einen, Sinnlichkeit und Sündigkeit auf der andern Seite³ fort, welche im Neuplatonismus ihre letzte und höchste Ausbildung finden sollte.

4. Der Neuplatonismus.

Vgl. Zeller, Ueberweg-Heinze, Brandis, Ziegler u. s. w. a. betr. D. Ritter et Preller 508 sqq. Vogt, Neuplatonism. u. Christenth. Berl. 1836. Wagenmann in Real-Encycl. für prot. Theol. u. Kirche. 2. Aufl. X, 519 ff. M. Heinze, Die Lehre v. Logos in der griech. Philos. Oldenb. 1872. C. H. Kirchner, Die Philos. des Plotin. Halle 1854. Arth. Richter, Neuplaton. Studien. Heft 1—5. Halle 1864—67. Hugo v. Kleist, Plotin. Studien. H. 1 (4. Enneade). 1883. Harnack, Dogmengesch. I, 663 ff.

1. Wenn schon die bisherige Entwicklung immer mehr einen religiösen Charakter angenommen hatte, so trägt der Neuplatonismus diesen in entschiedenster Weise an sich. Die Idee der Gottheit und das Interesse an ihr bildet den Mittelpunkt des ganzen Systems. In dem Maße aber, als sie über alles Endliche und Sinnliche in rein geistige Höhe erhoben wird, muß sich die Entfernung des endlichen und sinnlichen Daseins von ihr der Empfindung geltend machen und das Bedürfniß, diesen Zwiespalt zu vermitteln und aufzuheben. Dies bildet das treibende Motiv dieser ganzen Denkweise. So verschieden sie von der ursprünglich hellenischen erscheint, und so nahe verwandt mit orientalischen Denkweisen, so ist sie doch nur die letzte Konsequenz

1) Vgl. Brandis II, 302 ff. Ritter et Preller 504 sqq.

2) Bei Clem. Alex. Str. I p. 342 c.: Τι γάρ εστι Πλάτων ἡ Μωυσῆς ἀπτικίζων;

3) Euseb. Praep. ev. XI, 22 (R. et Pr. 505 a): αὐτὸς οὐτος (ό νοῦς) μόνος — τὸ δγαθέν etc.

derselben. Ist alle außerbiblische, auch alle antike Religion und Moral Naturreligion und Naturmoral, so ist der letzte Schritt ihrer Entwicklung und der letzte Versuch des menschlichen Geistes die vollendete Abstraktion von der Natur, also die Identifizierung der abstrakten Geistigkeit mit der höchsten Gottheit und der höchsten Stufe der Sittlichkeit. Dies ist der letzte Schritt, welchen das antike Denken im Neuplatonismus that und womit er alle vorhergehenden Entwicklungsstufen zusammenzufassen suchte. Damit war dann die Reihe der natürlichen Möglichkeiten erschöpft.

2. Als Stifter der neuplatonischen Schule gilt Ammonius Sakkas, der Sackträger (*σακκοφόρος*) † 242, welcher nach Porphyrius innerhalb des Christenthums geboren, von demselben sich zu dieser philosophischen Denkweise gewendet haben soll. Aber höhere Bedeutung gewann dieselbe erst durch seinen größeren Schüler Plotinus, † 270. Die Energie seines Denkens zeigen seine Schriften, die sittliche Reinheit seines Charakters rühmen begeistert seine Schüler. Er genoß eine fast religiöse Verehrung. Die reine Geistigkeit, welche das Ziel seines Denkens war, suchte er auch im Leben zu verwirklichen. Sein Leben trug das Gepräge asketischer Entzinnlichung; „er schien sich ordentlich zu schämen, daß er einen Leib hatte“ (Porphyrius c. 1). Denn die Überzinnlichkeit ist ihm die wahre Realität. Wie sie daher das höchste Objekt seines Denkens ist, so ist sie auch das Ziel seines sittlichen Strebens. Die sittliche Aufgabe und Höhe ist die Einigung mit der Gottheit und ihrer übersinnlichen Welt. Das war die Sehnsucht seines Lebens.

3. Ist aber die transzendenten Gottheit nur die Abstraktion der Sinnlichkeit, so daß von ihr im Grunde nur negative Aussagen geschehen können und alle scheinbar positiven Aussagen (*τὸ εὐ* das Eins *τὸ ὄν*, *ὄν ὅντως εὐ*) doch auch nur formaler und negativer Art sind¹, so daß als positive Bestimmung nur die Kausalität (*τάχαθόν*, *ἀρχή*) übrig bleibt², so bildet die materielle Welt den reinen Gegenstand dazu, das Böse im Gegensatz zum Guten³; und die Aufgabe war

1) Enn. VI, 8, 11: πῶς φθεγξόμεθα τοῦτο, ὅτε καὶ τὰ ἄλλα ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα; V, 3, 13: διὸ καὶ ἀρρέντον τῇ ἀληθείᾳ — τὸ ἐπέκεινα πάντων.

2) Enn. I, 7, 1: οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τάχαθὸν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τάχαθὸν εἶναι. Brandis a. a. D. VI, 8, 9: τὸ δὲ μοναχὸν τοῦτο παρατοῦ. — ὑπεράγαθον.

3) I, 8, 14: αἰτιον ἡ ὥλη τῆς ἀσθενείας. I, 8, 3: κακοῦ δὲ οὐσίαν, εἴ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι. Brandis a. a. D. 349.

nun Vermittlungen zwischen jener und dieser herzustellen, Vermittlungen, die zunächst rein dialektischer Natur waren, welche sich dann in eine absteigende Stufenreihe von Wirkungen umsetzen, wodurch die materielle Welt doch wieder als Erscheinung, nur eben als gebrochene und getrübte Erscheinung des Abstrakten gefaßt werden kann. Wir haben hier die alte Identifizierung des Geistes und geistigen Seins mit dem Guten, des Sinnlichen mit dem Bösen, d. h. die alte Naturmoral, nur auf höchster und gesteigertster Stufe. Daraus ergibt sich die sittliche Aufgabe der Entsinnlichung von selbst.

4. Die Seele stammt aus jener höheren Welt, und theilt ihre rein geistige und göttliche Art; das ist der wahre Mensch; aber durch den Körper sind wir in diese Welt der Materie und des Bösen verschlochen.¹ Aus dieser Verbindung hat sie daher in jene höhere Welt zurückzukehren. Die Einigung mit dieser ist also die Glückseligkeit. Dagegen verschwindet die Bedeutung des irdischen Lebens und seiner Zufälle völlig. Aus aller dieser Verschlossenheit zieht sich der Geist auf sich selbst, damit auch aus dieser fremden Welt auf jene zurück. Dies ist demnach die sittliche Aufgabe des Menschen: die Abwendung von der Sinnlichkeit, die Befreiung vom Körper, Reinigung von der Beslechtung durch den Körper² — also eine wesentlich negative Moral, und eine Moral, welcher der eigentliche Begriff des Sittlichen wie der Sünde fehlt. So wird aus der sittlichen Aufgabe ein geistiger oder physischer Prozeß. Denn ist die Geistigkeit identisch mit Göttlichkeit und Sittlichkeit, so ist die Reinigung von dem Sinnlichen damit von selbst die Versittlichung und die Verähnlichung mit der Gottheit. Denn es braucht nur das ursprünglich göttliche Wesen der Seele aus ihrer Verhüllung durch die sinnliche Natur zum Vorschein zu kommen.

5. Ist der Weg der Sittlichkeit aber die Entsinnlichung, so kann diese Moral der Verneinung kein eigentlich positives Verhältniß zur konkreten Welt finden. Das Dasein ist Denken; der wahre Weise bedarf keiner Thaten³; er ist ganz nach Innen gerichtet.⁴ Das scheint der aristotelischen Moral und ihrer Würdigung des realen Lebens ganz entgegengesetzt; und doch ist es nur die Konsequenz der aristote-

1) I, 2, 3: ἐπειδὴ κακὴ μέν ἔστιν ή φυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὄμοπαθής γνωμένη αὐτῷ etc.

2) I, 6, 6: ἔστι γάρ δὴ — καὶ ή σωφροσύνη καὶ ή ἀνὸρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ καθαρσίς, καὶ ή φρόνησις αὐτῇ. — ή δὲ φρόνησις νόησις ἐν ἀποστροφῇ τῶν κάτω, πρὸς δὲ τὰ ἄνω τὴν φυχὴν ἀγουσα.

3) Ennead. I, 5, 10.

4) I, 4, 11.

lischen Hochstellung der dianoëtischen Tugend gegenüber der ethischen; dieß aber wieder die Konsequenz des sokratischen Intellektualismus. Die antike Denkweise wird oftmals¹ wegen der sicherer und entschiedenen Stellung gerühmt, welche sie in dieser konkreten Welt nimmt; aber ihre letzte Konsequenz ist die Verneinung davon, weil die schlechthinige Zurückziehung auf sich selbst und auf die Gottheit. Da aber die Gottheit nicht eine sittliche, sondern abstrakt geistige Größe ist, ist auch der Weg zu ihr nicht ein sittlicher, sondern ein abstrakt geistiger, demnach nicht bloß der Weg des Wissens überhaupt, wie es durch den antiken Intellektualismus gegeben war, sondern des unmittelbaren Wissens, in welchem sich die göttliche Seele mit der Gottheit selbst berührt, so daß in dieser Berührung vermittels der unmittelbaren Anschauung der Unterschied zwischen beiden schwindet und das menschliche Denken im Göttlichen untergeht, so daß es alle Bewußtheit, Selbständigkeit und Bestimmtheit verliert. Dieser Zustand der Bewußtlosigkeit² ist für Plotin die höchste Stufe, diese mystische Ekstase das letzte Wort des griechischen Geistes, dessen Stolz der λόγος, die Vernunft war. Geht aber so der menschliche Geist im göttlichen unter, so ist diese unmittelbare Anschauung nicht bloß Anschauung vom Göttlichen und Berührung mit ihm, sondern Gott-einheit, Gottwerdung; die Seele wird Gott, ist Gott.³ Plato hatte noch die Gottähnlichkeit als Ziel gefordert, die Stoiker dem Weisen Gottgleichheit zugeschrieben, Plotinus lehrt die Gotteinheit. Das ist das Ziel des Weges von Anfang an, die Spitze der Selbsterhebung zur Gottheit, aber freilich mit dem Untergehen des eigenen Selbst erkaufst.

6. Schlechthinige Abstraktion und schwärmerische Trunkenheit vereinigen sich in dieser Mystik. Aber dieser „Liebeswahn“ der Selbstverierung in Gott ist nicht sittliche Liebeshingabe, sondern Naturtrunkenheit, nur nicht wie bei der orgiastischen Begeisterung sinnliche, sondern, wie es der philosophischen Abstraktion entspricht, geistige Trunkenheit, aber immer doch Naturtrunkenheit. Solche Ex-

1) Vgl. z. B. Goethe über Winkelmann.

2) VI, 7, 35: μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος. 9, 11: ἀρπασθεὶς ή ἐνθουσιάσας — ἔκστασις καὶ ἄπλωσις. V, 8, 10: ὑπὸ θεοῦ κατασχθεὶς φοιβόληπτος ή ὑπό τίνος Μούσης.

3) VI, 7, 35 die Seele mit dem "Ev eins geworden: διὸ οὐδὲ κινεῖται ή ψυχὴ τότε, ὅτι μηδὲ ἔκεινο (nämlich das "Ev, die Gottheit), οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῆ ἔκεινο, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ· νοεῖ δέ οὐκ ἔκεινο, ὅτι οὐδὲ νοεῖ (νοεῖται?). ὁμούσιος θεῶν. θεῶν εἶναι. II, 19, 6. 2, 10.

hebungen der Seele kommen ungerufen und ungezwungen, man weiß nicht, wie und woher sie kommen; man muß sie erwarten und sich nur eben darauf rüsten, wie man den Aufgang der Sonne erwartet.¹ Porphyrius bezeugt, daß während seines Verkehrs mit Plotin dieser viermal diese Höhe erreicht habe. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie nicht oft erreicht werden kann, und daß sie nicht lange dauert, sondern bald wieder dem Nachlaß und dem Herabsinken weicht; denn die Wirklichkeit des geistleiblichen Daseins macht sich unabweisbar geltend. Die mystischen Erscheinungen der späteren christlichen Zeit liegen ganz auf dieser Bahn.

7. In dem Maße aber, als dieß nur seltene Zustände sind, mußte diese Philosophie den gewöhnlichen Weg zur Gottheit betonen: die Religion. Durch allegorische Erklärung der Mythen setzte sie sich in ein positives Verhältniß zu den Volksreligionen. Und der Kultus vermittelst ein reales Verhältniß zur Gottheit und Einwirkung auf sie. So gewinnt die Religion magischen Charakter, vor allem das Gebet. Das Gebet wird zur Magie vermöge der allgemeinen Sympathie, die durch das Weltall hindurchgeht und Alles mit einander verknüpft. Und von da aus rechtfertigt sich wie die Magie im Gebiet des Wirkens so auch die Wahrzagung im Gebiet des Wissens. Damit erschloß diese Philosophie allem Überglauen jener Zeit Thür und Thor. Das ist ihr nicht zufällig und äußerlich, sondern darin kommt mir der Naturgrund zu Tage, in dem sie wurzelt und von dem sie sich mit aller ihrer Geistigkeit und Erhebung zur Welt der Uebersinnlichkeit nicht frei gemacht hat. Naturreligion und Naturmoral — das bleibt der Charakter aller heidnischen Religion und Moral bis zum Ende, auch bei einem so hohen und edlen Geist wie Plotin.

Seine Nachfolger haben nichts wesentlich Neues hinzugefügt, sondern seine Gedanken nur in mannigfalter Weise, nüchterner und phantastischer, wiederholt und ausgeführt.

8. Nüchterner bei seinem Schüler, dem bekannten Christenfeind Porphyrius² (233—304), welcher auch selbstverständlich die Grundanschauungen Plotin's theilt, wenngleich mit stärkerer Betonung der Askese. Die Philosophie ist ihm, wie sie schon früher — im Neu-

1) Enn. V, 5, 8: ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν η̄ ἔνδον — οὐ γάρ ἐστι τὸ πόθεν — φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται. διὸ οὐ χρὴ διώκειν ἀλλ' ἡσυχῆ, μένειν, ἔως ἂν φανῇ παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εῖναι, ὥςπερ ὁ φθαλμὸς ὀντατολας ἥλιος περιμένει u. s. w. Es ist ganz die tacita exspectatio der späteren Mystik.

2) Neber ihn Augustin. de Civ. Dei X, 9.

pythagoreismus — gefaßt wurde, eine Heilwissenschaft, bestimmt, den Menschen zu helfen von ihren Gebrechen und sie zum Heil zu führen, πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν. Dieß aber besteht eben in der Befreiung der Seele vom Körperlichen. Denn der Leib ist die Verunreinigung der Seele; also müssen wir das Band lösen, welches uns mit jenem verbindet, der Sinnlichkeit auf philosophischem Wege absterben, um aus der Fremde des Körpers zur eigentlichen Heimat der Seele zu gelangen. Daß wir dieß vor Allem erkennen, diese Selbsterkenntniß also, nämlich unsres Zwiespalts zwischen Leib und Seele, ist das erste und nothwendigste; das Weitere dann die innere Zurückziehung der Seele vom Leib, durch möglichste Beschränkung aller sinnlichen Genüsse und Erregungen. In diesem Sinne betont er, stärker als Plotin und in ähnlicher Weise wie der Neupythagoreismus, die Enthaltung sowohl von der geschlechtlichen Gemeinschaft als einer Verunreinigung, wie von der thierischen Nahrung in seiner Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (de abstinentia) als einer Reizung der Sinnlichkeit. Das beste wäre völlige Enthaltung von der Nahrung; da dieß unmöglich ist, wenigstens möglichste Beschränkung derselben. So erhält die Askese an sich sittliche Bedeutung auf Grund der dualistischen, fast manichäischen Ansicht, auf der sie ruht. Durch theurgische Weihen aber, welche auch Porphyrius nicht verschmäht, soll jene Reinigung und Erhebung der Seele zur Gottheit befördert werden.¹

9. Eine phantastischere Denkweise hat des Porphyrius Schüler Iamblichus, † c. 330. Zwar ist auch für ihn die Reinigung der Seele das Wichtigste; aber über ihr und den anderen Tugenden, wie er sie mit Porphyrius lehrt — den politischen, in welchen der Geist auf das getheilte und veränderliche Sein gerichtet ist, den reinigenden, in welchen er sich auf sein eigenes Wesen zurückzieht, den theoretischen oder der Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist, und den paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr bloß zum Gegenstand der Betrachtung hat, sondern in ihn selbst ein geht — steht die höchste Stufe der priesterlichen Tugenden (ἱερατικαὶ ἀρεταῖ), in welchen sich die Seele zum Urwesen selbst erhebt und sich mit diesem einigt. Hiezu dient die Theurgie. So sucht sich die

1) Aug. de Civ. Dei X, 9: Nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione promittit —. Hanc (spiritalem partem animae) enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos.

Philosophie zur Religion zu gestalten; aber zu einer Religion, in welcher sich trotz aller abstrakten Fassung der höchsten Gottheit doch der alte Polytheismus der Naturreligion erneuerte; denn die begrifflichen Momente des Uebersinnlichen setzten sich in eine Welt einzelner Gestalten um. Der Weg der Erhebung zur Gottheit und Einigung mit ihr durch die Mittel der Entzinnlichung und theurgischer Weißen öffnete allem Aberglauben den Eingang. Der Uebergang der Philosophiet in eine solche Religion auf der alten Grundlage der Natur war der letzte Versuch, der übrig war.

10. Im Kaiser Julian suchte sich die alte Religion durch diese Philosophie zu rechtfertigen und zur Geltung zu bringen. Aber vergeblich; ihre Zeit war um. Auch die gesceierte Hypatia, Theon's Tochter, am Anfang des 5. Jahrh. in Alexandrien, konnte das Absterbende nicht am Leben erhalten. Und die Schwärmerei und scholastische Dialektik des gelehrten und scharfsinnigen Proklus in Athen, † 485, war weder im Stand, der alten Religion durch die Allegorisirungen Homer's und Hesiod's und die Berufung auf die angeblichen Drakel der alten Zeit neues Leben einzuhauchen, noch die antike Philosophie durch Kombinirung der verschiedenen Standpunkte in Geltung zu erhalten. Der Philosoph wurde in ihm zum Priester und Scholastiker. Die Seele seines Lebens waren die religiösen Weihungen und Sühnungen, denen er sich unablässig widmete, und die göttlichen Offenbarungen und Wunder, deren er sich zu erfreuen vermeinte, und seine Moral war außer der Enthaltung von Ehe und Fleischgenuss überhaupt peinlichste Askese, die er ügte. Vergebens versuchte dieser Scholastiker unter den griechischen Philosophen¹⁾ jene vermeintliche Religion durch dialektische Entwicklung philosophisch zu stützen. Sein letztes Ziel lag über allem philosophischen Denken und aller dialektischen Entwicklung hinaus. Es war ihm sogar wie Plotin die mystische Vereinigung mit der Gottheit. Nur fehlte ihm die sichere Zuversicht zur Erreichung dieses Ziels, wie sie Plotin eignete. Der erste Enthusiasmus hatte einer kühleren Reflexion Platz gemacht. Das aber war der Tod dieser Philosophie, deren Wesen eben der Enthusiasmus war. Und so würde sie von selbst erloschen sein, wenn auch nicht durch das Edikt Justinian's von 529 der Philosophenschule Athens ein Ende gemacht worden wäre.

11. Aber ihre Nachwirkungen erstreckten sich weit herab in die

1) Wie ihn Zeller nennt.

christliche Theologie und die christliche Denkweise des Morgenlandes und des Abendlandes. Sie wurde herübergenommen und ihre Methode der Erhebung des Gemüths zur unmittelbaren Anschauung des Göttlichen verwerthet für die Erkenntniß der Offenbarung. Und hierin liegt allerdings ein wesentlicher Unterschied, daß es sich hier um wirkliche und geschichtliche Offenbarung Gottes handelt, während dort nur um begriffliche Emanationen des Göttlichen. Das konnte verleiten, wenigstens hier den Weg der unmittelbaren Anschauung für den richtigen zu halten und in der Entzinnlichung die entsprechende Methode für die Erhebung des Geistes und die Einigung der Seele mit Gott zu sehen. Auf diesem Wege aber war kein großer Schritt zur Naturmystik zurück, welche an die Stelle der geschichtlichen Offenbarung den Begriff des Seins überhaupt setzt und demgemäß als die sittliche Aufgabe des Menschen das Untergehen der Kreatur im allgemeinen Meer des unendlichen Seins bezeichnet. An solchen Erscheinungen und an solchen Richtungen auch in der Moral aber hat es in der Kirche nie gefehlt. So christlich oder auch überchristlich sie zu sein scheinen, so sind sie doch nur Nachwirkungen heidnischer Denkweise, und so übergeistig und hochsittlich sie zu sein scheinen, so wurzeln sie doch im heidnischen Boden der Natur.

12. Von allen philosophischen Denkweisen und Moralphilosophien der antiken Zeit ist die des Neuplatonismus scheinbar dem Christenthum am verwandtesten, und doch ist hier der Gegensatz am entschiedensten — formale Ähnlichkeit, materiale Verschiedenheit. Daß sie die letzte Stufe der vorhergehenden ist, haben wir gesehen. Alle antike Moral ist ihrer Wurzel nach naturhaft und ihrer Eigenthümlichkeit nach intellektualistisch. Beides — Naturhaftigkeit und Intellektualismus — hängt eng zusammen, und das zweite ist durch das erste bedingt. Denn die Natur ist das Nichtsittliche, so ist also die höchste Sittlichkeit nicht persönliche Gesinnung, sondern der Geist. Die sokratische Tugend des Begriffs, Plato's Tugend der Idee, die dianoëtische Tugend des Aristoteles, und der stoische Weise, der sich auf sich selbst zurückzieht und sich in seiner eigenen Gottheit verehrt — diese ganze Richtung des Intellektualismus mündet in der transzendenten Geistigkeit des neuplatonischen Intellektualismus. Ist aber die Geistigkeit das Sittliche, so ist die Sinnlichkeit das Unsittliche. So fremd und widersprechend dies der ursprünglichen griechischen Denkweise ist, so ist es doch, wie wir sahen, nur die Konsequenz jenes Intellektualismus. Mögen darauf auch immerhin nichtgriechische Einflüsse eingewirkt haben — sie wurden

in die Konsequenz des Prinzips herübergenommen. Das aber mußte die sittliche Aufgabe umsetzen in den Prozeß der Entzinnlichung oder „Entkörperung“, d. h. die Ethik umsetzen in Physis. Die angeborene höhere Seele ist an sich das Gute, Sittliche, Göttliche; es braucht nur aus der sinnlichen Hülle herausgeschält zu werden. Das ist das heidnische Moment in der Moral der späteren Gnosis und die heidnische Wurzel der in der Kirche herrschend gewordenen Askese, auch der mystischen Askese. So sehr dieß als der Triumph der christlichen Vollkommenheit galt, so ist es doch gar nichts dem Christenthum Eigenthümliches, sondern allenthalben, besonders im orientalischen Heidenthum zu Hause und ist geradezu das Widerspiel des Christlichen. Denn bei jener sittlichen Denkweise fehlt gerade das spezifisch Sittliche, der gesinnungsmäßige Wille, und das spezifisch Unsittliche, nämlich die Sünde im eigentlichen Verstand.

Eben hier aber setzt das Christenthum ein. Denn seine vorderste Verkündigung lautet: *μετανοεῖτε*, werdet anderen Sinnes. Wohl will auch die antike Moralphilosophie, und je weiter herab um so mehr, Heilwissenschaft und der Philosoph ein Arzt der Seelen sein. Darin trifft sie formal mit dem Christenthum zusammen. Aber von der Sünde will das Christenthum heilen und befreien, nicht von der Sinnlichkeit, vom Körper, von der Ehe und vom Fleischgenuss und von den Geschäften des irdischen Lebens, sondern von der argen Gesinnung des Herzens, vom bösen Willen, und will einen neuen Sinn, Herz und Willen geben. Damit hat das Christenthum die Menschen wirklich geheilt und die Welt erneuert. Denn es hat auch dieß Neue nicht bloß gefordert, sondern gewirkt und gegeben. Und dieser neue Sinn ist nicht die Verneinung des kosmischen Daseins, sondern die Erneuerung desselben.

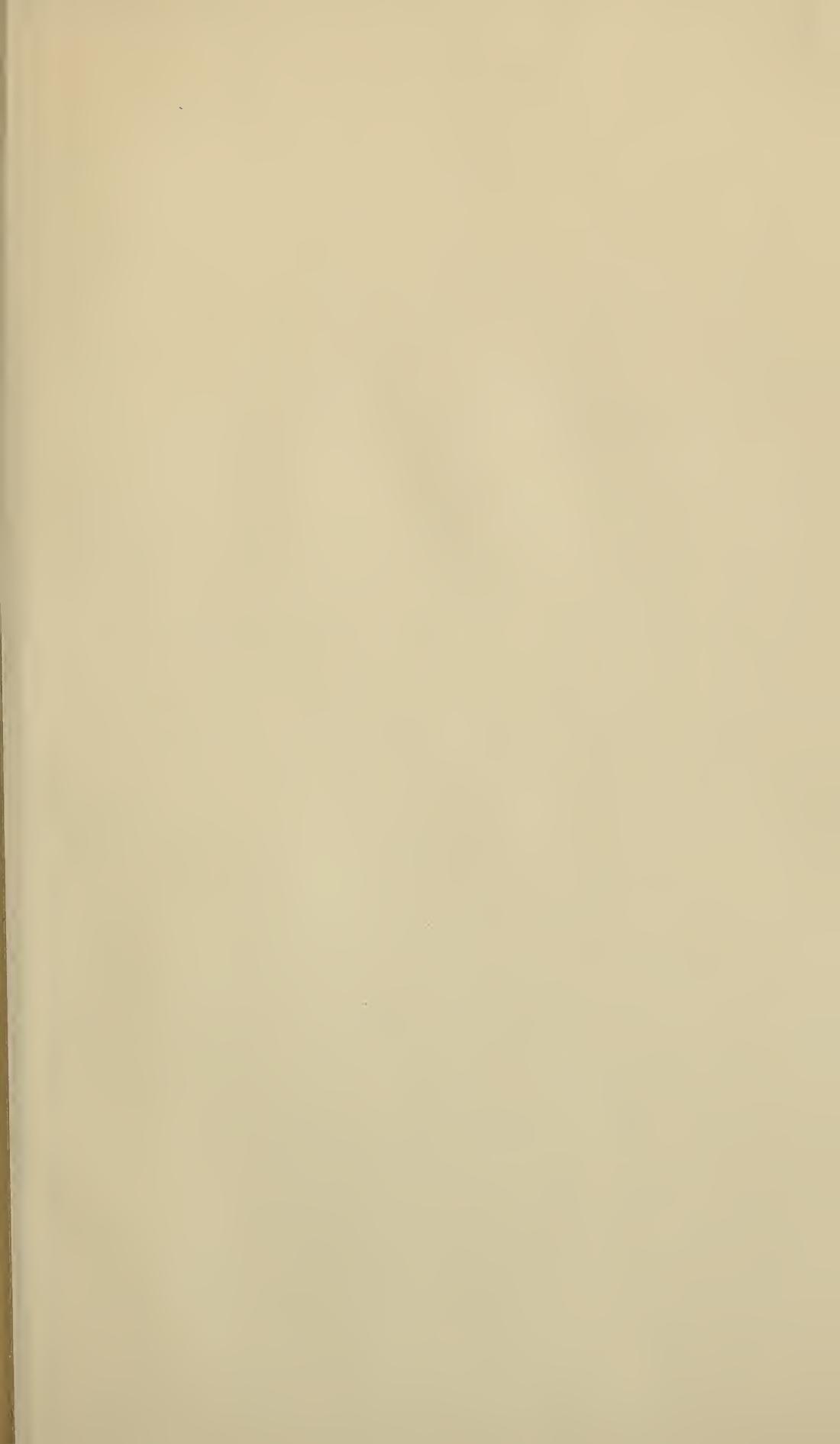
13. Die antike Moral faßt sich in die zwei Worte zusammen: von der Natur ausgehend kommt sie nur zu einer Abstraktion von der Natur im Begriff des allgemeinen (stoisch) und reinen (neuplatonisch) Seins — das ist das Eine; und nach der Glückseligkeit strebend sucht sie diese in der intellektuellen Erhebung zur Gottheit, zuletzt in der Einigung mit ihr im Gedanken zu finden. Den Gegensatz zu jenem ersten bildet die Erkenntniß der sittlichen Persönlichkeit, den Gegensatz zu diesem andern die Herablassung der Gottheit zu uns in ihrer inneren Erschließung gegen uns.

True Wahrheit vertritt das Judenthum. Sie geht von Gott als der absoluten Persönlichkeit aus. Alle Sittlichkeit besteht im Ver-

hältniß und Verhalten zu ihr. Aber in seiner späteren Entwicklung rückt das Judenthum die Gotttheit immer mehr in transzendentale Ferne und schließt sie abstrakt in sich ab, so daß sie die innere Erschließung Gottes gegen die Menschheit verneint und damit ihre Sittlichkeit in werkmäßigem Moralismus endigt, oder sie sucht diese Transzendenz zu überwinden, aber nicht auf dem Wege der heilsgeschichtlichen Offenbarung, sondern der ideellen Emanation, betritt also die Wege des heidnischen Denkens und sucht nur sich und die Welt zu überreden, als seien diese Gedanken die ursprüngliche alttestamentliche Wahrheit, und von der heidnischen Philosophie nur aus Mose herübergewonnen. Jenes ist die Moral des Pharisäismus, diese des philonischen Alexandrinismus. Dieser ging im Strom des Neuplatonismus auf, jene hat sich verfestigt und ist die Unwahrheit des Judenthums bis auf unsere Tage.

Mit jener Wahrheit des ursprünglichen Judenthums, der absoluten sittlichen Persönlichkeit Gottes, verbindet das Christenthum die andere Thatsache der inneren Selbsterschließung und Herablassung Gottes zu den Menschen in seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung. Dadurch ist ein entsprechendes persönliches Gesinnungsverhältniß auch des Menschen gegen Gott ermöglicht und gesetzt, und damit das neue Prinzip der christlichen Moral, welche die Welt eroberte und noch jetzt, es sei bewußt oder unbewußt, mehr oder minder die Gemüther beherrscht und das Leben bestimmt.

①
185-3
Re







BINDING SEC

APR 1 197

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

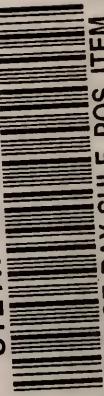
BJ

101

L8

Luthardt, Christoph Ernst
Die antike ethik in ihrer
geschichtlichen entwicklung

UTL AT DOWNSVIEW



RANGE BAY SHLF POS ITEM C
D 39 12 07 13 10 010 6